

# AZ ESZMETÖRTÉNET HELYE A TUDÁSSZOCIOLÓGIÁBAN\*

– életvilág, habitus, habitualizáció –

## BEVEZETŐ MEGJEGYZÉSEK

Az eszmetörténet helye a tudásszociológiában nem ellentmondásmentes. A tudásszociológia elmélete és részben módszertana – a pro és kontra vélemények ellenére – többé-kevésbé megalapozottnak tekinthető. Ezzel szemben az eszmetörténetről mindez nem állítható egyértelműen. Az általam vizsgált szociológiai és történelmi szakirodalomban nem találtam választ arra a kérdésre, hogy mi is az eszmetörténet. Az a paradox helyzet állt elő, hogy miközben az eszmetörténetet használták fel egy új kutatási program megalapozására, az alapítók az eszmetörténetről hol szűkszavúan, hol általánosságban beszéltek. Napjainkban nagy divatja van az eszmetörténetnek, de ennek a kutatási iránynak eredményeit, elméleti és módszertani kérdéseit a szociológiai szakirodalomban, sőt a rokon tudományok szakirodalmában – mint például a filozófia, történelem, kultúrantropológia – sem lehet tetten érni.

Megtévesztő ugyanakkor a *history of ideas*<sup>1</sup> terminus – ahogy az a mai angolul szöveghasználatban elterjedt. E kifejezésnek jóval tágabb a jelentése, mint amit a magyar eszmetörténet szó lefed. Tulajdonképpen mindent ide sorolnak, ami nem problémátörténet, ami nem tartozik az analitikus filozófia példatárába.<sup>2</sup> A hagyományos értelemben vett eszmetörténet döntően filozó-

---

\* A dolgozat a habilitációs előadás (2001) szerkesztett, bővített változata. Köszönettel tartozom a pécsi Jannus Pannonius Tudományegyetem Multidiszciplináris PhD Iskolának, különösen Ormos Mária akadémikusnak és Ludassy Mária professzornak.

<sup>1</sup> *Journal of the History of Ideas* című folyóirat ennek a kutatási iránynak a legrangosabb fóruma. Hogy mivel és kik foglalkoznak ma az ún. *history of ideas* elnevezéssel jelölt kutatási iránnyal azt a lap főszerkesztőjének, Donald R. Kelley (lásd: *The Descent of Ideas* című könyvét) egyik interjújából tudhatjuk meg: a *history of ideas* a filozófia örököse, tárgya a gondolkodás, a különböző szellemi irányzatok és szellemi divatok spiritualista, kontextusmentes vizsgálata az adott situáció előzményeinek, a modern tudat 20. századi kalandjai, vagyis a modern gondolkodásmódok háttérének története, s annak megértése. Más szóval: a jelenlegi problémák történeti perspektívába helyezését s a jövőbeli feladatok megoldásának lehetőségeit tekinti a *history of ideas* „a fő feladatának”. Művelőire a tudományos érdeklődés jellemző s nem az értelmiségi régi szerepkörei (például társadalmi változás, forradalmak generálása). Általában egyetemi, intézményes keretekben dolgoznak, törekvésük fő iránya a gondolkodás megértése és interpretációja, de ide sorolja (legalábbis az Egyesült Államokban és Franciaországban) a high journalism, a minőségi újságírás s a nyilvánosságban tevékenykedő értelmiségieket is. (Lásd: [www.manacs.hu/0408.interju2.htm](http://www.manacs.hu/0408.interju2.htm))

<sup>2</sup> Erdélyi Ágnes professzorasszony hívta fel a figyelmemet erre a fontos összefüggésre, egy, az eszmetörténet kérdése kapcsán történt levélváltásunk alkalmával.

fia és politikatudomány, s az eszméket kontextusuktól „megfosztva” vizsgálta. Ezzel szemben napjaink másik divatos kutatási irányzata az intellectual history, amely az eszmetörténet kontextualizált felfogása, vagyis a kontextusra összpontosít, valamint a különféle diszciplínák történetére, a nyelv központi szerepére, a hermeneutika, az interpretáció kérdéseire, a gondolkodás, az ideológia és az elmélet történeti, kulturális, társadalmi (sőt gazdasági) beágyazottságára<sup>3</sup> (D. R. Kelley 2002:3).

Az intellectual history lényegében a klasszikus tudásszociológia örökébe lépett, a mannheimi programmal mutat szoros kapcsolatot, pontosabban azt viszi tovább. Mind a history of ideas, mind pedig az intellectual history tárgya: az eszmék, a régi és új, divatos eszmék, s azok változásai. Talán ez is közrejátszott abban, hogy az újabb tudásszociológia elméleti programjának meghirdetői az eszmetörténetet – ha nem is iktatták ki teljesen, de – holtvágányra terelték. Miközben kijelentik, hogy a „tudásszociológia húsa és vére az eszmetörténet”.

Posztmodern belátásból jelölték ki a tudásszociológia tárgyát, eszerint a „valóság” és a „tudás” kérdése a társadalmi relativitás tényével van összefüggésben. Következésképpen, a tudásszociológia a (hétköznapi) valóság társadalmi felépítésének elemzésével foglalkozik, és nem a „valóság” és „tudás” abszolút jelentőségének filozófiai vizsgálatával.<sup>4</sup> „A tudásszociológiának mindazzal foglalkoznia kell, ami a társadalomban »tudás«-ként létezik” (Berger–Luckmann 1998:29). A szellemtörténeti alapoktól elhatárolják magukat, és az „új” tudásszociológiát, főleg Alfred Schütz nyomán, empirikus tudományként határozzák meg. A tudásszociológia alapítóinál az eszmék, a világnézetek, ideológiák társadalmi struktúráktól való meghatározottsága illetve beágyazottsága központi helyet foglalt el elemzéseikben. Ha ebből a perspektívából nézzük, akkor a klasszikus és az új tudásszociológia közötti különbség a felhasznált „nyersanyagban”, vagyis a kutatás tárgyában mutatkozik, viszont mindkettő kontextualista, a tudás társadalmi-kulturális

<sup>3</sup> A beágyazottság kérdése jelen van a felvilágosodás észről szóló vitáiban, főleg a Kant-vitákban. A kérdés itt, hogy vajon a tiszta ész a világ megváltoztatását lehetővé teszi-e? Vagy pedig a tiszta ész a kultúra egy aspektusa, amely mindig változó. Az invenciók a gyakorlati ész művei-e? Kant és követői – mondja Kelley – nem voltak képesek az észet a maga teljes fejlődésében reprezentálni, tulajdonképpen ez az, amiről az intellectual history szól, és nem a tiszta észről, mint az ember győzedelmeskedéséről a természet és a társadalom felett, itt a 20. századi ideológiákat említi (Lásd: D. R. Kelley, [www.manacs.hu/0408.interju.2.htm](http://www.manacs.hu/0408.interju.2.htm) valamint (Laurent Stern: (46:2)1985:287-296.)

<sup>4</sup> Az „új” tudásszociológia kidolgozásában, a szerzőpáros bevallása szerint, döntő hatással Alfred Schütz hétköznapi világ (valóság) fenomenológiai értelmezése volt (Berger–Luckmann 1998:12). A hatás különösen a tudásszociológiáról alkotott saját felfogásukat bemutató „*A társadalom mint objektív valóság*” és „*A társadalom mint szubjektív valóság*” című fejezetekben érhető tetten. (Berger–Luckmann 1998:71-163., 181-237.)

beágyazottságát hangsúlyozza. Noha, kétségtelen, hogy a klasszikus tudásszociológia az eszmékre s ezzel implicite az értelmiségre koncentrált, az új tudásszociológia pedig a populáris hétköznapi tudásra (tegyük hozzá a tömegtársadalom hozta változások is ezt indokolják), mégis, úgy látjuk, hogy a kettő nem zárja ki egymást, hiszen az eszmék, eszmei divatok, kompenzációs köznap ideológiák stb. átszövik a mindennapi élet szereplőinek gondolkodását, viselkedését is. Mindez nem jelenti azt, hogy a klasszikus tudásszociológia eszmétörténeti alapokon történő művelése a Mannheimet követő időszakban megszűnt volna. Látni fogjuk, hogy voltak követői (P. Sorokin, W. Stark, A. Lovejoy, R. Nisbet), és voltak, akik különböző kutatási irányokba (R. Merton, N. Elias, Th. Geiger stb.) vitték tovább az alapítók hagyatékát.<sup>6</sup>

A klasszikus tudásszociológiában nagyjából két hagyománnyal kell számolnunk, amely egy mérsékelt és egy radikális kiindulópontból származik.

1.) M. Scheler<sup>7</sup> (W. Jerusalem nyomán)<sup>8</sup> az alapító és névadó, számára a tudás-

<sup>6</sup> A klasszikus megnevezést azért használom itt, mivel ezzel szeretném jelezni a Scheler – Mannheim vonalon kibontakozó tudásszociológia filozófiához való közelségét. Ugyanakkor itt jegyzem meg, hogy K. Marx, É. Durkheim, M. Weber a tudásszociológiához kapcsolható belátásaik nem képezik e dolgozat tárgyát, noha ide vágó utalásait felhasználjuk.

<sup>7</sup> Itt jegyzem meg, hogy e dolgozatnak nem tárgya a tudományszociológia, noha rokon diszciplína és a tudásszociológiából nőtt ki. Utalásokat találunk az eszmék történetének mindenkor történetiszociológiai perspektíváira a tudásszociológia előfutárainak tartott K. Marx, W. Dilthey, M. Weber, É. Durkheim, V. Pareto, Ch. Sanders Peirce műveiben. Marx ideológia fogalma határfogalomnak számít, Dilthey hermeneutikaelmélete a kontextualista szövegmegértésre vonatkozik, de nem az eszmére illetve eszmék történetére. Említést érdemel itt Fr. Nietzsche: *Adalék a morál geneológiájához*. Holnap. Budapest. 1996. Ebben a munkájában az emberi gondolatot a megmaradás és a hatalom eszközeként posztulálja. Hazai vonatkozásban (1940. április 9.) az Athenaeum *A megismerés szociológiája* címmel közli a vitát a tudásszociológiáról, amelyet a résztvevők ismeretelméleti összefüggésben a kultúra egyes ágazataihoz tartozó társadalmi formák vizsgálatával foglalkozó tudományként értelmezték (Atheneum-tár. 1998:292-310). Majd Papp Zsolt (1980) és (1981) két kötetben foglalkozik érdemben Mannheim tudásszociológiájával. A Pécsen megjelent *Janus* (I.3.1986:1-53) egész számot szentel a tudásszociológiának, a szerzők Wessely Anna, Erős Ferenc, Fehér Márta, L. A. Coser. Ezt követően csak a 1995-ben találkozunk tudásszociológiát tárgyaló munkával (Karácsonyi András 1995). Az itt felsorolt valamennyi írás közös jellemzője, hogy nem tárgyalják a tudásszociológia eszmétörténeti implikációit. Habilitációs disszertáciomban Mannheim ideológia fogalmának alkalmazásával próbáltam elemezni a román hivatáselit világlátásának tudásszociológiai vonatkozásait. (Pászka Imre 1999)

<sup>8</sup> Max Scheler 1960: 15-190. Angol nyelven (M. Scheler 1980).

<sup>9</sup> Wilhelm Jerusalem (1909) elsőként használja a „gondolkodásszociológiai” – Soziologie des Erkenntnis terminust hasonló című cikkében. W. Jerusalem egyik W. Jamesnek írt levelében az új tudomány célját abban jelöli meg, hogy bele lásson az események hátterében. Ugyanebben a levélben van szó a tudásszociológia első angol nyelvű megnevezéséről is – sociology of knowledge. (M. Scheler 1960:21.)

szociológia – Wienssozologie (1924) – eszköz volt, segítségével eltávolíthatók az eszmék relativizmusából adódó nehézségek, amelyek akadályt jelentettek filozófiai antropológiája megalkotásában. Így az eszmetörténet mibenléte nála fel sem merült, noha javaslata szerint a tudásszociológiának egy-egy társadalmi-kulturális közeg eszmetartalmát kell vizsgálnia.

2.) A mannheimi hagyomány képezi a radikális alapkoncepciót. Ennek oka, hogy Mannheim a marxizmussal folytatott vitájában a centrális kérdést az ideológiák képezték. Az eszmetörténet és tudásszociológia viszonyát azonban egy partikuláris ideológia<sup>9</sup> (1927) kapcsán tisztázta, valamint az „Ideológia utópia” (1929) című munkájában, ahol mind a mai napig érvényes elméleti és módszertani megállapításokat tett.<sup>10</sup> Témánk szempontjából tehát a mannheimi hagyomány lehet két okból is irányadó:

a.) Mannheimnek az eszmetörténetről tett kijelentéseit kiegészíti az az elméleti és módszertani vita, amely a nyelvészeti kontextualisták és a koherencia képviselői között bontakozott ki, valamint azzal az irodalomtörténeti irányzattal, amelyet Arthur Lovejoy<sup>11</sup> képvisel. Mindhárom irányzatban közös, hogy kiegészítő megfontolásokkal járulnak hozzá az eszmék és az eszmetörténet kérdésének tisztázásához.

b.) Az eszmetörténet helyét illetően nem egyszerűen arról van szó, hogy egyesek a scheleri mérsékelt hagyományt követik, mások meg a mannheimit, hanem arról, hogy a mindenkori eszmék, világnézetek, ideológiák társadalmi beágyazottsága olyan tény, amelytől egy, a történetiszociológiai tényösszefüggésekre reflektáló szociológia nem tekinthet el, még akkor sem, ha sajátos területét a mindennapi empirikus kutatásban jelöli meg. Ezzel nem vitatjuk az empiria létjogosultságát, noha nem látunk különbséget a kutatott tárgy kvantitatív méréseken alapuló megfigyelése és a kvalitatív megfigyelések között, ugyanis mindkettő szöveggel dolgozik, a statisztikai adathalmazt is szöveggé kell alakítani, hogy olvasni, elemezni lehessen.<sup>12</sup> Itt csupán azt hangsúlyozzuk,

<sup>9</sup> A német konzervativizmusról írt tanulmányáról van szó (Mannheim 1994).

<sup>10</sup> Mannheim a „tudásszociológia” terminust „*A tudásszociológia problémája*” (1925) című tanulmányától kezdve használja következetesen az általa képviselt kutatási irány megjelölésére. Azonban a tudásszociológia legfontosabb elveit, feladatait már korábban tisztázta: „*Adalékok a világnézet-értelmezés elméletéhez*” (1921), „*Az ismeretelmélet szerkezeti elemzése*”, doktori disszertáció (1922), a „*Historizmus*” (1924) című tanulmányokban.. (Lásd: Mannheim 2000:383-384 Utószó)

<sup>11</sup> Arthur. O. Lovejoy (1964), a dolgozatban a román nyelvű változatát használom. (Lovejoy 1997)

<sup>12</sup> A szöveg történeti-társadalmi kontextualítása kérdésének Anselm Strauss az „*alapozó elmélet*” (grounded theory) egyik kidolgozója könyvet szentel (Mírosos and Masks.1959). Hadd tegyük szövé itt egy másik állítását is, miszerint: lényegében nincs szociológia és külön szociálpszichológia, csak kimondottan szociálpszichológia. Az állítás kétségtelen igaz lehet az olyan kutatási tárgyak esetében, ahol az „én” formák (életrajz, önéletrajz stb.) a vizsgálódás tárgyai, hiszen az identitáskutatás esetében valóban rászorul a szo-

hogyan az eszmék a tapasztalati tények összefüggéseiből konstruáltak, és visszahatnak arra a valóságra, amelyből absztrahálták, tehát kölcsönös hatásösszefüggés van közöttük, egyiket a másik nélkül nehéz elgondolni. Az elmondottakból nem következik, hogy egy eszmetörténeti kontextualista és a tudásszociológiai összehasonlító elemzésre vállalkozom, azugyanis meghaladná lehetőségeimet, így tehát nem biztos, hogy sikerrel járna. Szerényebb célokat tűztem ki, ezért a továbbiakban csupán arra teszek kísérletet, hogy szorosan vett témánk keretei között vázoljam:

- Mi az eszme, az eszmetörténet?
- Az eszmetörténet tudásszociológiában elfoglalt helyét.
- Az eszmetörténet a Mannheim utáni tudásszociológiában.
- Az életvilág, habitus, habitualizáció – az eszmék, a gondolkodás kontextusát.

### MI AZ ESZME, AZ ESZMETÖRTÉNET?

Elöljáróban megállapíthatjuk, hogy az eszmékre általában úgy tekintenek, mint az elme valamiféle termékeire, így aztán az eszmék természetéről szóló viták sok esetben az elme különböző filozófiai víziói körül folynak. Ugyanakkor, amikor eszmetörténetről beszélnek, akkor úgy tekintenek az eszmékre, ahogy azok a múltbeli szövegekben és kézműves (artifacts) termékekben megjelennek. Ez egyszerűnek tűnik, de amikor megpróbáljuk definiálni az eszmét és az eszmetörténetet, nehézségekbe ütközünk.

a.) A nyelvészeti kontextualisták vagy másképpen szólva társadalmi konstruktivizmus képviselői<sup>13</sup> szerint az eszme illetve az eszmék diszkurzusok, a nyelv, mint társadalmi konstrukció termékei. Ebből következik, hogy az eszméket a nyelv termékeinek, az elmét pedig társadalmi konstrukcióként fogják fel. S a viták társadalmi formája az, amely rögzíti az eszméket. Röviden: a nyelv, a társadalmi struktúra rögzíti az eszméket, melyek az egyén elméjének a tartalmát, a jelentések pedig a beszélgetés tartalmát jelentik. A Pocock által meghirdetett erős elmélet szerint a történészek a nyelvre kell fókuszálni, mert a nyelvek írják elő, hogy mit mond egy szerző, a nyelv írja elő a kijelentések tartalmát, a szerző eszméit, a kijelentések formáit, a szavakat, amelyeket a szerző használ, hogy kifejezze eszméit. Ezek szerint tehát a nyelv, melyen egy szerző eszméit nyilvánosságra hozza, paradigmatis jelentéssel bír, ugyanis előírja, hogy mit mond

ciológia a szociálpszichológiára. Azonban ez nem jelentheti a szociológia létjogosultságának megkérdőjelezését. (A. Strauss 58.1995:4-12.)

<sup>13</sup> J. G. A. Pocock (1972:202-232).

és hogyan. Pocock az eszmétörténetet tehát úgy értelmezi, mint a nyelvtörténetét, s az eszmét, mint társadalmi konstrukciót. Ez nem véletlen, hiszen Saussurtól vette át azt a gondolatot, hogy a nyelv társadalmi, vagyis a társadalmi nyilvánosság ellenőrzi a beszédet. Ilyen értelemben hasonlóságot mutat a strukturalista és posztstrukturalista nézetekkel.

b.) Q. Skinner<sup>14</sup> a „nyelvi kontextualizmus” módszertanának megalapítója, amely egy sajátos keveréke H. P. Grice jelentéseméletének és John L. Austin beszédaktus elméletének. A kontextualizmus Skinner metodológiájában azért nyelvi, mert nem a társadalomtörténet, hanem a történeti szöveggörnyezet ismerete szükséges a szöveg értelmezésében. Skinner előfeltevése, hogy a jelentés és megértés fogalmai nem azonosak, ahhoz, hogy az adott szöveget meg lehessen érteni, a jelentésénél többet kell róla tudni. Ez a többlet az illokúciós erő – a helyzet meghatározta erő (Houranszki 1994.968). Szerinte ahhoz, hogy megértsünk egy eszmét, meg kell ragadni a szavak jelentését és a szándékok illokúciós<sup>15</sup> erejét. Az eszmétörténet célja Skinner megfogalmazásában, a vizsgált szerző szándékának (intenciójának) a feltárása. Az illokúciós erő, lényegét tekintve, a szerző szándékainak megértését jelenti azonban a megértést bizonyos konvenciók (hagyományok) feltárása teszi lehetővé, amit a szinkron szöveggörnyezet vizsgálata tesz láthatóvá. Az interpretáció kérdéséről van itt szó. Anélkül, hogy belebonyolódnánk, annyit Skinner nyomán megjegyezhetünk, hogy a helyes értelmezést-magyarázatot az adott szöveg szerzője

<sup>14</sup> Quentin Skinner 8.1969:3-53. Skinner munkásságával kapcsolatosan (Huoranszki Ferenc 1994. december 9.).

<sup>15</sup> Lokúció, illokúció szavakat az angol locution (beszéd) szó alapján alkották. John L. Austin 1955-ben tartotta a Harvardon a *William James-előadásokat*, itt van szó arról a feltételezésről, hogy a használat során minden teljes mondat legalább egy beszédaktus végrehajtásának felel meg, ezek a beszédaktusok háromfélék lehetnek: *lokúciós aktus*, amelynek végrehajtása annyit tesz, hogy mondunk valamit, a második az *illokúciós aktus*, amelyet úgy hajtunk végre, hogy mondunk valamit, s a harmadik a *prelokúciós aktus*, amelyet azzal a ténnyel hajtunk végre, hogy mondunk valamit. John Searle bevezeti a szándékok és a konvenciók fogalmát. Szerinte a beszédaktusokat és azok végrehajtására szolgáló mondatokat konvencionális eszközöknek tekinthetjük, amelyek segítségével szándékokat fejezhetünk ki és valósíthatunk meg. J. Searle csak az illokúciós aktus fogalmát tartja meg Austin elméletéből amit illokúciós erőindikátornak nevez, s bevezeti a propozicionális tartalomidikátor fogalmát (lásd minderről bővebben: Anne Reboul-Jaques Moeschler (2005:30-32 skk). John. L. Austin (1990) művéhez írt bevezetőjében Pléh Csaba (1990:7-25.) vázolja Austin hatását a filozófiában, a szociológiában, a társalgáselemzésben, a szociolingvisztikában, a szociálpszichológiában, az etnográfában s a pragmatikában. Értelmezésében a lokúció, illokúció a kommunikációra vonatkozik, a cselekvéses nyelvhasználaton van a hangsúly, vagyis, hogy a nyelv kognitív funkciójával szembeállított kommunikáció az alapvető (John. R. Searle). Az angol-szász analitikus filozófiától távol álló szociológusokat is megérintette Austin elmélete.

szándékának azonosításában jelöli meg. Houranszki Ferenc hívta fel a figyelmet arra az ellentmondásra, ami Skinner módszertani előfeltevése és a követett eljárásából származik. Módszertani „imperatívusza” a szöveg-megértéssel kapcsolatosan: az értelmezőnek minél több, az adott szöveggel egy időben keletkezett szöveget kell olvasnia, s ez lehetővé teszi az illokúciós erő feltárásához szükséges konvenciók felismerését. Azonban az illokúciós erőt nem a szavak használatát szabályozó nyelvi konvenciók határozzák meg, hanem a nyelven, szövegen kívüli kontextus, vagyis a társadalmi konvenciók – szokások, hagyományok, intézményesült alakzatok (Houranszki 1994. 968). Nos, ez, az alább következő skinneri eszmetörténet-felfogás megértésében fontos, hiszen nem a szöveggörnyezetről van szó a konvenciók mint kontextusok esetében, hanem egy, a szövegen kívüli kontextusról. Így érthetőbbek azok a kijelentései Skinnernek, miszerint az illokúciós szándékok a hagyományból mint kontextusból származnak és arra figyelmeztetnek, hogy apriori tudással kell rendelkezünk az adott társadalom konvencióiról. Tehát ahhoz, hogy megértsünk egy szerzót és annak eszméit, először meg kell értenünk a dolgok természetét, a hatókörüket, amely csak az adott gondolkodásnak a sajátjai, az adott témában és az adott időben. A naiv lélektan arra utal, hogy a szándék – a hitek, vágyak, vélemények – a cselekvés céljaira irányulnak, vagyis arra, amelynek alapján az emberek elhatározzák, hogy cselekednek. A vágyak, vélemények és cselekvés között bizonyos koherenciakényszer áll fenn, azonban a koherenciakényszer nem a cselekvés szándékát fejezi ki, hanem azt, hogy milyen szándék van magában a cselekvésben. A koherencia minimumát tartja szükségesnek Skin-

J. Habermas (1979.) a lokúció és az illokúció eltérését kétféle attitűd eltéréseként értelmezi: „Interaktív nyelvhasználat esetén azokat a kapcsolatokat emeljük ki, melybe a beszélők és hallgatók, mintegy belépnek – mint például a figyelmeztetés, az ígéret, a kérés –, míg a megnyilatkozások propozicionális tartalmát csak megemlítjük. Kognitív nyelvhasználat esetén ezzel szemben a megnyilatkozás tartalmát olyan kijelentéssel tematizáljuk, amely arról szól, ami a világban történik (vagy történhetne), s csak közvetve fejezzük ki a személyközi kapcsolatokat.”

P. Bourdieu (1982) „a rituális nyelv és a nyelvi hatékonyság mögött álló hatalmi összefüggések bevezetésében Austin elméletéből indul ki.” Értelmezésében a kommunikáció hatalma – az illokúciós erő – „azokból a társadalmi viszonyokból fakad, amelyek mint szerep-hozzárendelések biztosítják a bírói ítélet vagy névadás stb. érvényesülését.” Itt a totális intézményesülés Bourdieu által megkérdőjelezett kérdésről van szó, ezért hangsúlyozzák Searle-i szándék fogalmát (Karl Bach, Ray M. Harnish, Strawson), ugyanis a szándék eltérítheti közléseinket a megszokott, konvencionális értelmezéstől (lásd: Skinner illokúciós szándékról beszél). Itt csupán még annyit, hogy Austin elmélete beépült a kaliforniai társadalomtudományi fenomenológiába (H. Sachs, E. Schegloff), amelynek elemzési egységei a szomszédsági párok (szabályrendszerét Labov dolgozta ki), valamint E. Goffman indexikus beszéd-értelmezéseibe. (Pléh Csaba. 1990: 7-25).

ner. Ha ez nincs meg, akkor lehetetlen a szöveg megértése, ugyanakkor a koherencia teszi lehetővé a szerző, a cselekvő szándékainak felismerését is. A koherenciakényszer Skinner kettős értelemben használja.

1.) A vágyak esetében gyengébb a koherenciakényszer, lehetnek gyengébb vágyak, de nem lehet kettős, egymást kizáró véleményünk ugyanarról a dologról.

2.) A cselekvési kényszer egyirányú, akkor a vágyaknak koherens hierarchiájára van szükségük. Tehát itt a hangsúly a kijelentéseken belüli koherenciára vonatkozik és nem a szerző különböző kijelentéseinek koherenciájára. A cselekvésnek csak annyiban kell koherensnek lennie, amennyiben a vágyak koherenciájára van szükség. Ha viszont a cselekvés két különböző illokúciós szándékot testesít meg, akkor erős a koherenciaigény.

Skinner a szerzők szándékaira, hitük, cselekvésük kontextuális céljaira összpontosít. Számára az eszmétörténet a hitre való összpontosítás, központi vizsgálódási tárgya a hit, illetve a hitek, azonban a koherenciakényszer a véleményekre is alkalmaznia kell, mert csak így mutathatja ki az illokúciós szándékot, a beszéd-cselekvés kontextusát.

Az eszmétörténet elsődleges célja, hogy az elődök eszméit, kijelentéseit irányadónak fogadja el hitük identifikálásában.

c.) A koherenciaelmélet, a skinneri nyelvészeti kontextualizmussal szemben rivális álláspontra helyezkedik, de – mint látni fogjuk – sok közös belátás van köztük.

A koherenciaelmélet az eszméket – a hiteket és vágyakat –, az egyén elméjének tulajdonítja, vagyis az eszmék az illető egyén pszichológiai diszpozícióit fejezik ki. Mark Bevir<sup>16</sup> nem vitatja, hogy a társadalmi struktúrák befolyásolják az eszméket, az elme tartalmát, de nem is határozzák meg. Azoknak a szavaknak, amelyeket használunk, priori társadalmi jelentésük van, de ahogy használjuk, nincs előírva társadalmi jelentésükben. Ha ez így lenne, akkor az egyén(ek) gondolkodása egyszerűen levezethető lenne a társadalmi struktúrák ismeretéből.

A magyarázat-értelmezés azon eljárása, amely a gondolkodást hozzárendeli a társadalmi struktúrához, s ez utóbbi ismeretében tesz kijelentéseket a gondolkodás tartalmáról, csak részben megnyugtató. Azért is, mert ugyanarról a dologról az emberek különbözőképpen gondolkodnak. Az egyének gondolkodásának sokszínűségét Bevir az egyének kreatív érvelési módjaival indokolja. Feltételezi, hogy a társadalmi struktúra előterében kell hogy legyen egy tér, ahol az emberek bármilyen eszmét maguké-

<sup>16</sup> Mark Bevir (36:2) 1997:167-190. A tanulmányból csupán az eszmék koherenciájára vonatkozó részeket vettük át.



vá tehetnek, saját belátásuk szerint: például a politika, a jog nyelve. Hipotézise szerint: a társadalmi struktúrák befolyásolhatják az egyén élményeinek tartalmát, de nem rögzíthetik azt. A gondolkodást megjelenítő eszmék és a beszéd tartalma a társadalmi kontextusok individuális belátásából származik, és nem magából a társadalmi kontextusból. A nyelv ellátja ugyan az egyént szavakkal, de ezeket saját hitük kreatív kifejezésére használják. A hagyományok befolyásolják azokat az eszméket, amelyeket majd a társadalmi szereplők képviselnek, de ezekhez az eszmékhez kreatív viták során jutnak el, amelynek csak háttérét adják a konvenciók. Meghatározásában: az eszmék olyan hitek, amelyeket az emberek saját belátásuk szerint tesznek magukévá egy adott társadalmi kontextusban. De az eszmék nem pusztán megnyilvánulásai a társadalmi kontextusnak. Az eszmékben működő koherenciális kényszerítő erők azok, amelyeket az egyének hitekkel asszociálnak, és nem a nyelvvél. A koherens hitek a konzisztencia minimális fokát feltételezik. Mivel az emberek egy időben nem tudnak két különböző módon cselekedni – s tegyük hozzá gondolkodni – így a hitüknek minimális konzisztenciaszintjük kell legyen, hogy sikeresen működjön a világban. Röviden: a hitkészletnek, amely informál cselekvésről, minimális koherenciával kell bírnia. Mivel az emberi cselekvés rendezett sor, azoknak a hiteknek, amelyek informálnak a viselkedésről, minimális fokú stabilitással és konzisztenciával kell rendelkezniük. A naiv pszichológia nyelvtana magába foglalja a konzisztens hitek konceptuális prioritását, s ahhoz a következtetéshez vezet, hogy az emberi hitek koherensek minden pillanatban. Vagyis, az emberi hitek koherens készletet képeznek, s a hitek norma által vezéreltek. Az eszmetörténet hiteket tulajdonít az embereknek, s azt egy sor koherens norma alapján teszi, tehát oly módon tulajdonít hitet az embereknek, hogy rámutat arra, ahogyan a releváns hitek egymáshoz illeszkednek. Úgy rekonstruálják egy szerzőnek a hitét mint egészet, koherenst, amelyet az eszmék egymás közötti kapcsolata jelenít meg.

Az eszmetörténészeknek magukévá kell tenniük koherencia (Skinner: minimális) előfeltevését – figyelembe véve a hiteket – és úgy kell rekonstruálniuk a hitkészletet, mint egy koherens egészet. A múlt interpretálása rugalmas holisztikus tevékenység, amelyet az igaznak tartott hitek felkutatásában használnak. Vagyis, elkötelezettség szükséges a koherens normák iránt, melyek segítségével megfejthetők a különböző ellentétes hitek. Mark Bevir javaslata az, hogy az eszmetörténetnek az egyének partikuláris és hermenautikai jelentéseire kell épülnie. A racionalitást mint konzisztenciát határozza meg, az objektivitást pedig kritikai összehasonlítás eredményének tekinti. A történészek általában meg akarják magyarázni és meg akarják érteni a hiteket, amit két módon tesznek. Egyrészt szinkronikus magyarázattal, melyben a partikuláris hitek egy tágabb hitháló részei. Magasabb szinten ez a hagyomány. Másrészt a diakronikus magyarázattal:

a hitekben, a hagyományokban létrejött módosulásokat antinomikus dilemmákra adott kreatív válaszként kell értelmezniük. Amikor a történet-szek dilemmával szembesülnek, bizonyos konceptuális fogódzókat találnak a már létező hithálójukban. Három fogalom fontos itt: a kreatív, a kontextus és a koherencia, ezek közül a kreativitás az, amely Bevir adaléka. Azonban kérdéses, hogy az eszmékhez való kreatív viszonyulás általános jellemzője az emberi gondolkodásnak, vagy az csak bizonyos csoportokra érvényes. Ez utóbbi tűnik számunkra elfogadhatóbbnak, és ez is csupán abban az esetben, ha konkrétan tudjuk, milyen természetű eszmékről van szó. Tény, hogy a filozófiai, esztétikai stb. eszmékhez nem mindenki tud kreatívan viszonyulni. Vagy nem tudja, nem érdekli, vagy ha érdekli, akkor közvetlenül vagy közvetve azt mások értelmezési közlésein keresztül teszi magáévá, ami nem jelenti, hogy kreatívan sajátította el. Külön megfontolás tárgyát képezhetné, hogy az egyéni és csoportérdeknek mennyiben játszanak közre az eszmék kreatív értelmezésében. A kontextus esetében itt annyit jegyzünk meg, hogy Bevir vélhetően mindvégig a szövegen kívüli körülményekre gondolt, vagyis nincs az a kettősség, mint Skinner esetében, aki egyaránt a kontextus fogalmat használja a szövegen belüli és kívüli összefüggésekre. A koherencia kérdésében Bevir teljes mértékben a kognitív disszonancia elméletének belátásait hozza be az eszmék területére, s ez érthető, hiszen ugyanazon pillanatban ugyanarról a dologról két ellentétes módon sem gondolkodni, sem cselekedni nem vagyunk képesek.

d.) Arthur O. Lovejoy<sup>17</sup> tanulmányát az eszmetörténethez való hozzájárulásnak tartja. Az eszmetörténet alatt valami olyant értek – írja –, ami specifikusabb és kevésbé összefogottabb, mint a filozófiatörténet. A filozófiától az általa használt elemek karaktere különbözteti meg. Noha ugyanazt az anyagot tanulmányozza, mint a gondolkodástörténet többi ága, amelyek felismerései szorosan kapcsolódnak az elődök munkájához, az eszmetörténet mégis sajátos módon rendezi el ugyanazt az anyagot, összeköti a részeket, s új kapcsolatokba és csoportosításokba helyezi. Más szóval, ugyanazt az anyagot egy másik, a filozófiától eltérő cél prizmáján át vizsgálja.<sup>18</sup> Az eszmetörténet módszerét az analitikus kémia módszeréhez tartja hasonlatosnak, amely szétválasztja a jól körülhatárolható, sajátos célokkal bíró rendszereket, s azokat alkotó elemeikben, eszmei egységekben

<sup>17</sup> Lásd: Arthur O. Lovejoy (1997:11-26) – Bevezetését az eszmék történetének tanulmányozásába.

<sup>18</sup> Lovejoy példaként a filozófiai doktrínák történetét említi, ahol szétválasztják a jól körülhatárolható individuális rendszereket, mivel a cél a rendszert alkotó elemek elemzése, ezeket az elemeket, egységeket nevezi eszmeegységeknek – unit-ideas. (Lovejoy: 1997:11)

(unit-ideas) elemzi. Minden eszmerendszer filozófusoké vagy iskolaké, összetett és heterogén agregátum, amelynek gyakran alkotóik sincsenek tudatában. Az eszmei egységek (unit-ideas) keresése láthatóbbá teszi, hogy az eredetiség és különbség a struktúrájukban van, és nem összetevő elemeikben. Ugyanaz az eszmei egység mégis másnak, esetenként újnak tűnik a különböző kifejezési módokban, annak okait, az egyén pszichológiai (temperamentum) sajátosságaival s az alkotók érdeklődési területeinek különbségeivel, a különböző hangsúlyeltolódásokkal indokolja. Ez nem jelenti, hogy időnként nem jelennek meg lényegesen új felfogások, új problémák, új megközelítési módok. Mindazonáltal, az eszmetörténésznek be kell hatolnia a felszíni különbözőségek mögött lévő közös logikai és pszseudologikai elemekig. Ezek a közös elemek gyakran nem azonosak azzal, amivel általában az emberiség nagy eszmerendszereit jelöljük.<sup>19</sup> Ennek ellenére az eszmetörténet által alkalmazott módszer feladata az elsődleges, alapvető eszmék kutatása (pl.a görög, a judaizmus gondolatrendszere), ugyanis ezek eszmeegységek, s nem a különböző közszájon forgó izmusok.<sup>20</sup>

Kérdés az, írja Lovejoy, hogy ezeknek az elsődleges, alapvető eszmei egységeknek mi a természetük, mi állandóságuk és dinamikájuk visszatérésének oka az eszmetörténetben. Mivel az okok rendkívül heterogének, meghatározásukra nem vállalkozik, hanem néhány főbb típus rögzítésére tesz kísérletet. A típusalkotását illetően lehetnek kifogásaink, annak ellenére, hogy itt-ott fején találja a szöveget. Célunk itt is, mint a fentebbiekben is, csupán a bemutatás. Lovejoy leíró jellegű típusai a következők:

<sup>19</sup> Egyesek az Isten-eszme történetének megírásával próbálkoztak, de az Isten-eszme nem egy eszmei egység (unit-ideas). Például, Arisztotelész Istenének semmi közös vonása nem volt a Hegyi Beszéd Istenével, az abból a tényből adódik, hogy a görög gondolkodásra egy sajátos dialektika volt jellemző, amely szinte teljesen idegen volt a zsidó gondolkodás számára. Fogalmilag-módszertanilag tehát nem az Isten-eszme az eszmei egység, hanem az olyan konkrét, legalábbis a nyugati emberiség számára elsődleges, alapvető gondolkodásrendszerek, mint a görög és a zsidó (Lovejoy 1997:12).

<sup>20</sup> Az idealizmus, racionalizmus, romanticizmus, transzcendentalizmus, pragmatizmus stb. Lovejoy szerint mindezek a nehézkes terminusok összetett nevek, s nem eszmeegységek. Összetettek, komplexek abban az értelemben, hogy egyrészt nem egyetlen doktrínát jelenítenek meg, hanem több, gyakran antagonisztikus doktrínát, amelyet különböző egyének és csoportok vallanak, s az illető doktrína megnevezését vagy ők ragasztották rá, vagy a történészek. Másrészt mindezek a doktrínák a maguk rendjén egyszerűbb elemeikben vizsgálhatók, noha rendkívül furcsa egyvelegeket alkotnak, amely különböző történelmi hatásokat tükröznek. Például a „kereszténység” terminus nem képez olyan eszmeegységet, amelyet az eszmetörténésznek keresnie illetve kutatnia kellene. Ugyanis a „kereszténység” megnevezéssel, gondoljunk csak a szekták sokaságára, igen változatos eszmei kollekciót találunk. Tehát át kell törni az identitások falát, és az igazi egységeket és eszméket kell keresni, azokat, amelyek minden egyes esetben kimutathatók. (Lovejoy 1997:13.)

1.) Létezik egy olyan implicit és részben explicit feltételezés, vagy többé: kevésbé tudatos vagy tudattalan mentális beállítódás, amely egy egyén és egy egész nemzedék gondolkodására jellemző, vagyis, hogy bizonyos kategóriákban és jelképtípusokban gondolkodnak. Ezeket hiteknek nevezi Lovejoy, vagyis azokról a hithálóról illetve hitrendszerekről van szó, amelyeket hallgatólagosan ismernek el, természetesnek és kikerülhetetlennek tartanak, nem képezik megkérdőjelezés tárgyát, amelyek önmagukban logikusnak tűnnek. Ez számos filozófus rendszerében meghatározó motívum, és egy korszak értelmiségi törekvéseiben is tetten érhető. Ebben közrejátszó tényezők különbözőek lehetnek. Például különbség van az esprits simplistes gondolkodáshoz tartozók (a felvilágosodás képviselői) között, akik bármely helyzetben azt hiszik, képesek egyszerű megoldásokat találni, illetve azok között, akik érzékenyek a dolgok összetettsége iránt, s a sokféle megfontolást igénylő problémáktól elborzadnak (hamleti természet). Az igazság egyszerűségébe, a könnyű, összegző módszerekbe vetett hit lényegében szinte egészében uralta a 18. század gondolkodását. Az egyszerűség nem csupán egy külső dísz volt, hanem bármely elgondolástól és elmélettől megkövetelt tulajdonság, mint az igazság kutatásának helyes kritériuma. Ebből következett, hogy az embert egyszerű entitásnak tartották, amelyet egyszerű intellektuális erővel is meg lehet érteni. A felvilágosodás képviselői úgy gondolták, hogy a politikai és társadalmi kérdések egyszerűek, tehát könnyen orvosolhatók. Vagyis, ha kiiktatjuk a körmönfont teológiai, metafizikai gondolkodást s visszahozzuk a társadalmi kapcsolatokba a természet egyszerű állapotait, akkor az emberiség, míg világ a világ, boldogságban fog élni. A romantika aztán megkérdőjelezi az egyszerűséget: minden, ami egyszerű, gyanús és lealacsonyító.

2.) Ezzel bizonyos értelemben hasonlatos az úgynevezett dialektikus motívum típus. Ez alatt azt érti, hogy egy egyén, egy iskola, egy értelmiségi nemzedék gondolkodását egy sajátos észjárás, logikai trükk, metodológiai feltételezettség uralja és határozza meg. Példaként említi az állandóan visszatérő nominalista motívumot, vagyis azt a szinte már ösztönös törekvést egyes embereknél, hogy az összes általános fogalmak értelmét a konkrét és érzékelhető dolgok felsorolására korlátozza, s értelmét alárendelje azoknak a fogalmaknak<sup>21</sup>.

3.) Gyakran előforduló tényezőtípusnak tartja az eszmetörténetben a me-

<sup>21</sup> Ez nem a nominalista jelzőt viselő filozófiai gondolkodás sajátja, Lovejoy példaként William James pragmatista gondolkodásrendszerét említi, akire szerinte ez a gondolkodási mód jórészt meghatározó volt, Dewey esetében ez kisebb szerepet játszott. Másfelől az organizmus motívumát említi példaként, amit „a repedt fal virágai” szóképpel illet, egész pontosan a rész és egész relációt. Ez a fajta gondolkodás a filozófián kívüli területeken is tetten érhető. (Lovejoy 1997:17).

tafizikai pátoaszt, amely jelen van minden, a dolgok természetéről szóló leírásban, olyan terminusokban, amelyek az asszociációk és az empátia serkentése révén a rokonság érzését kelti érzelmileg az olvasóban. Ennek különböző altípusai vannak:

- a.) A teljes tudatlanság pátoasz, amely a mű érthetetlenségének szépségéből fakad – minden, ami érthetetlen valósággal, csodálatos.
- b.) Ezzel rokon az ezoterikus pátoasz, ahol a rejtelmekbe való beavatás élménye a csiklandozó<sup>22</sup>.
- c.) A halhatatlanság pátoasz, mely esztétikai örömet nyújt a halhatatlanság eszméjével.
- d.) A panteisztikus, monoteisztikus pátoasz: például, az egész Egy<sup>23</sup> (W. James).

A leíró típusalkotást követően megjegyzésszerű utalásokat tesz az eszmetörténet feladatáról. Többek között, Lovejoy megfogalmazásában, szükséges volna a kétértelmű szavak szemantikájának tisztázása, ugyanis ezek a kétértelműségek az okai, hogy egyszerű szavak függetlenednek, valóságos erőként cselekednek a történelemben. Egy terminus vagy egy stigma kifejezheti egy korszak uralkodó hitét, értékstandardjait, ízlését.

Láttuk, hogy az eszmetörténész feladatát az elsődleges, alapvető eszme-egység elhatárolásában jelölte meg. Látszólag ellentmondásba kerül önmagával, amikor kitágítja a kutatás mezejét, s azt a követelményt állítja az eszmetörténész elé, hogy a történelem összes területein kutassa fel és elemezze az eszmeegység szerepének fontosságát, amelyet betöltött például a filozófiában, tudományban, vallásban, politikában, irodalomban, művészetben. Ezt a kutatási irányt azzal indokolja, hogy ezen területeken sok a közös, és ugyanaz az eszme a legváltozatosabb formában jelenik meg az intellektuális világban.

Végeredményben azt mondhatjuk, hogy Lovejoy törekvése, elvárásai, programja az eszmetörténet klasszikus vonulatába illeszthető. Értelmezési hálójá sűrűbben font, csak bizonyos (filozófiai, esztétikai, etikai) eszmék jutnak át rajta. Azok, amelyek integrálódtak, és meghatározzák a társadalmi-kulturális gondolkodást. Ezzel nem lép ki a klasszikus európai gondolkodás hagyományos kereteiből. Erre utal az eszmetörténet iránti elvárása is:

<sup>22</sup> Schellinget, Hegelt, Bergsont említi példaként, főleg az utóbbit, aki elkápráztatta Lovejoy nemzedékét, a hirtelen szaltóval az intuícióba, amely teljesen különbözött az egyszerű megértéstől. Ezt a vonalat folytatják Bergson tanítványai: M. Rageot, M. Le Roy. (Lovejoy 1997:15).

<sup>23</sup> Pszichológiaiilag a monoteisztikus pátoasz ereje bizonyos szempontból érthető, ha arra gondolunk, hogy az implicit reakcióink természete, amelyet az Egyről szóló diskurzus kelt, a felszabadulás érzését jelentheti, s felment a problémák okozta nehézségek alól. Santayana szonettjének sora: – „I would I might forget that I am I” – El szeretném felejteni, hogy én vagyok én, – tökéletesen kifejezi, hogy az öntudatos individuum önmaga számára teher. (Lovejoy. 1997:19).

történeti szintézisre tett kísérletnek tartja, amelynek tárgya a történeti tények egy csoportja. Az, ahogy ezek kölcsönhatásukban működnek.

Az eszmetörténész a legjelentősegteljesebb megnyilvánulásokat, amelyeket kutat a művészetben, főleg az irodalomban találja meg, mert benne található meg az emberiség konkrét elképzeléseinek kifejeződése. Ugyanakkor vagy emellett, az eszmetörténet nemcsak a nagy személyek alkotta csoportok kollektív gondolkodásban jelen lévő sajátos eszmei-egységek megnyilvánulásaival foglalkozik, nemcsak doktrínákkal és a mély gondolkodók, kiváló írók kis csoportjainak véleményével. Hanem azok az eszmék is érdeklik, amelyeknek hatása széles körben elterjedtek, és amelyek a gondolkodás szerves részét képezik. Ugyanis egy korszak tendenciái jobban tettenérhetők a másod- és harmadrangú íróknál, mint a zseniknél.

Az eszmetörténetnek, saját analitikus módszerét használva, meg kell értenie, hogy miként jelennek meg és terjednek el a hitek és az új értelmiségi divatok, és tisztázni kellene azoknak a folyamatoknak pszichológiai jellegét, amelyek az eszmék terjedésében a változásokat eszközlik, tisztázni kell, hogy miként lehetséges egyetlen generáción át a domináns és elterjedt felfogások eltűnése és mások megjelenése (Lovejoy 1997.25-26).

e.) K. Mannheim – mint említettük – A konzervativizmus<sup>24</sup> című munkájának bevezetőjében foglalkozik az eszmetörténettel. Mivel, láthatóan, a filozófia és az eszmetörténet között szoros közelséget feltételez, minduntalan a filozófia és a szociológia eljárásai közötti különbségek kötik le a figyelmét, így nem véletlen, hogy eléggé hézagosak utalásai az eszmetörténet mibenlétét illetően. S ez érthető, hiszen az új tudomány, a tudásszociológia identitásának és legitimitásának megalapozásáról van szó. Furcsa viszont az, hogy az új tudomány nyersanyagának, az eszmetörténetnek viszonylag kis teret szentel. Kérdés az, hogy vajon az eszmetörténetet filozófiai műfajnak tekintette-e, azaz nem önálló, önmagában megálló kutatási területnek. Gyakran olvashatunk a szóban forgó szöveghelyen olyan kitételeket, mint például „az eszmetörténet akárcsak a filozófia.” Igaz viszont az is, hogy amikor a tudásszociológia problémakörét felvezeti, azt írja: „legalábbis érintenünk kell a gondolkodásra vonatkozó filozófiai, eszmetörténeti és szociológiai kérdésfelvetés lényegi különbségét” (Mannheim 1994.8). Ezt követően pedig ismét összevonja a filozófiát és az eszmetörténetet: „a filozófiai és az eszmetörténeti kérdésfelvetés közös vonása” – tehát, ha nem is azonosnak, de nagyon közel állóként kezeli a kettőt. A különbségüket ugyanott így indokolja meg: „a filozófiai tudományágak a leválasztott elméleti alakulatokat szerkezetileg és tartalmilag azok megalapozási és érvényességi összefüggéseire összpontosít-

<sup>24</sup> Mannheim Károly 1994:8-26. Ez a tanulmánya eredetileg habilitációs disszertációnak készült (1925). Lásd minderről és a mannheimi tudásszociológia létrejöttének társadalmi és gondolkodástörténeti környezetéről. (Kiss Endre 1994:242-254).

va vizsgálják.” Ezzel szemben „az eszmetörténet a valóságos történeSRől leválasztott, időbeli kibontakozási összefüggést (az egyes csoportok lassú kibontakozását, illetve közös létrejövetelét) kísérli meg történelmileg rekonstruálni.” A különbség tehát a kettő között: egyfelől, hogy a filozófia szerkezetileg és tartalmilag, az érvényesség kritériumaira figyelve vizsgálja az elméleti egységeket (alakulatokat), s nem veszi tekintetbe a történeti-társadalmi környezetet, amelyben az illető elméleti, gondolati egység létrejött. Másfelől: az eszmetörténet csak annyiban különbözik a filozófiai eljárástól, hogy az eszméket („eszmecsoportokat”) történetiségében vizsgálja, keletkezésüket és „kibontakozásukat” próbálja rekonstruálni. Műveletileg a filozófia – ezek szerint – az érvényesség kritériumaira összpontosít, az eszmetörténet pedig a rekonstrukcióra. Azonban „bármennyire” különbözik a két tudomány, „mégis közös bennük, hogy nem vonják be vizsgálatukba a történeti-társadalmi összefolyamatot, ami a történelmi keletkezés helyeként az egyes elméleti alakzatok mögött áll” (Mannheim 1994:8).

Röviden: egyetlen közös vonásuk van, ez pedig nem más, mint hogy egyikük sem kontextualizál, egyikük sem él a „léthezkötöttség” hozzárendelésének technikájával. Következésképpen, a különbségük a genetikus-történeti eljárás alkalmazásából, azonosságuk pedig a történeti-társadalmi kontextus mellőzésének követelményéből adódik. Az azonosság-különbség ütköztetése megerősít abban, hogy Mannheim kifejezésével élve, „két tudományról” van szó, amelyek között – mint általában a tudományokban lenni szokott – átfedések vannak. Mannheim – amikor az azonosságot hangsúlyozta a két diszciplína között – a korrall összhangban álló állásponton volt. Az eszméken elsődlegesen a világnézeteket (*weltanschauung*) értették, márpedig ezek filozófiailag megalapozottak, filozófiai terminusokban megfogalmazottak, és sajátos valóságlátó módszerrel is rendelkeztek, illetve rendelkeznek. Minthogy a két tudomány tárgyát világnézetekben jelölte meg, önmagukban, belülről két eljárással lehetett vizsgálni: érvényességi kritériumaik szerint, illetve történeti-genetikai megközelítésben. Az új szociológiai kutatási tárgyát nem véletlen, hogy a világnézetek degradált formáiban, az ideológiákban jelölte meg, hiszen ezek már nem képezték közös tárgyát sem a filozófiának, sem az eszmetörténetnek. Az ideológiák a tudásszociológia vizsgálati tárgyai, s mivel ezek nem választhatók le a mindenkori történeti-társadalmi, a társadalmi cselekvők egzisztenciális keretfeltételeiről, hiszen azok hozzák létre, illetve gerjesztik, így nem lehetnek sem a filozófiai gondolkodás, sem az eszmetörténet tárgyai.

Az eredeti kérdésfelvetésünk tehát az volt, hogyan is áll az eszmetörténet mibenléte Mannheimnál. A következőket írja: „a filozófiai és az eszmetörténeti kérdésfelvetés közös vonása, hogy mindkettő abból az előfeltevésből indul ki, miszerint a gondolkodás eredménye mindig leválasztható a mindenkori (pszichológiai és szociológiai) genézisétől, és a mindenkori filozófiai és eszmetörténeti kérdésfelvetés minden esetben ott kezdődik, ahol

már ezen immanens, keletkezéstörténetüktől leválasztott képződményekkel kerül szembe az elemző” (Mannheim 1994:8). Pontosítva: az eszmék történeti (akárcsak a filozófiai gondolkodás eredményeinek) vizsgálata nem igényli a szövegen kívüli kontextusok hozzárendelését és/vagy rávonatkoztatását, a „léthezkötöttség” kimutatását.

Mannheim a szellemtörténeti gondolkodási tradíció, a történeti gondolkodás premisszáiból közelíti meg a tudásszociológia kérdését, amit Berger – Lukmann utóbb nagy szerencsétlenségnek tartott. Erőltetettnek tűnik az elhatárolódás és az ítélet, mert a történeti gondolkodással is összefügg a mindennapi élet gondolkodásformáinak fenomenológiai vizsgálata<sup>25</sup>. Nem véletlen, hogy Mannheim a tudásszociológiát empirikus tudományként határozta meg (Mannheim 2000:02). Több helyen hangsúlyozza, hogy az új diszciplína a gondolkodásformák mindennapi tudáskészletére összpontosít, s ennek részei az ideológiák is, hiszen azok – így vagy úgy – jelen vannak a társadalmi szereplők hétköznapijaiban.

Mannheim jelen idejében kétségtelen intenzívebb volt az ideológiák átítató ereje a társadalomban. Az új diszciplína s az annak alapját, nyersanyagát képező eszmetörténet esetében is a történeti gondolkodás útmutatásait és eljárás módjait követi. Azon kijelentései utalnak erre, amelyek a történeti-genetikai, illetve a hermeneutikai nézőpont érvényesítésére hívják fel a figyelmet. Az eszmetörténet helyét és feladatát kijelölő megfogalmazás okozta nehézségekkel maga Mannheim is tisztában volt, mert végül is, bármennyire a maga immanenciájában, vagyis belsőleg vizsgálja tárgyát, az eszméket, a gondolkodási formákat, mégsem tud elvonatkoztatni keletkezésük körülményeitől, más szóval a történetiségtől. A kijelentései okozta ellentmondást azzal lazítjuk fel, hogy amit Mannheim a tudásszociológiára posztulált, azt, mi – jobb megfogalmazás híján – az eszmetörténetre is érvényesnek tartjuk: „a legmerevebb filozófiai (eszmetörténeti) szisztematikus magatartás sem képes elutasítani a gondolati formációk társadalmi

<sup>25</sup> Mannheim a következőket írja: „...a hétköznapi élet szavaiban (...) gyakran rejlik ki-mondatlanul is több filozófia és a további valóságos problémátörténet szempontjából fontos gondolat, mint a tudós fejtegetésekben, amelyek hajlanak arra, hogy csak magukkal foglalkozzanak.” Majd ugyanott a lábjegyzetben pontosítja, hogy mit ért „tudós gondolkodás” alatt: „általában minden olyan gondolkodás szerkezetéről és sajátosságáról, amelynek hordozói »monopolhelyzetet« élveznek.” (Mannheim 1996:92/25. számú lábjegyzet.) Berger – Luckmann „új” tudásszociológiája posztmodern perspektívában aktualizálja A. Schütz az életrvilág, vagyis a kulturális kontextus meghatározó voltát. A kultúra öröklött és továbbadott, közös és tanult, ez pedig azt jelenti, hogy történeti, nem véletlen, hogy posztmodern ismét a historizmus, a hermeneutika, a kontextusok, az interpretáció fontosságát hangsúlyozza. Mindez a német szellemtudományok öröksége. Ha ez így van, akkor fölösleges a rivalizálás a klasszikus tudásszociológiával, még akkor is, ha az „újat” identitás és legitimitáskényszerek készítetik erre.



genézisére vonatkozó kérdést, mint *questio facti*” (Mannheim 1994:9).

Amennyiben a gondolkodási formák, az eszmerendszerek társadalmi eredetűek, márpedig ez triviális társadalmi tény, akkor az eszmetörténet, ebben az immanensnek tételezett formájában is, csak úgy lehetséges, ha az eszméket eszmékből eredeztetjük, illetve abból magyarázzuk-értelmezzük.<sup>26</sup>

Mannheim terminusaiban tehát az eszmetörténet az eszmék (világnézetek) létrejövését tisztán immanensen, belsőleg, önmaguk értelmi logikájában, történeti fejlődésükben követi nyomon. A világnézetek és gondolkodásmódok különbségeit pedig stílusuk, keletkezésük, hatásuk alapján azonosítja. A fogalomalkotás az eszmetörténetben nem a megfigyelő által kitalált vagy a vizsgált szövegből absztrahált fogalmakra, hanem azokra a fogalmakra érvényes, amelyek az illető gondolkodására jellemzőek, s amelyek az adott szerzőnél találhatók meg, s ez mindig egyfajta gondolkodási stílus alapjaira is fényt derít. A stílus egysége, az eszme, a gondolkodás koherenciája a jelentéselemzés útján mutatható ki. Ha részleteiben vizsgáljuk az alapfogalmakat, amelyekre a gondolkodás ráépül, akkor láthatóvá válik egy sajátos logika, amely bensőleg koherens még akkor is, ha más eszmei irányzatok fogalmait is bele szövik eszmerendszerükbe.

A vázolt módszertani belátásokat Mannheim nem öncélnak, hanem kutatás eszközeinek tartotta. Következésképpen, az eszmetörténet iránt megfogalmazott követelményrendszer az immanens eszmetörténeti elemzésre helyezi a hangsúlyt, ezáltal mutatható ki a gondolkodási irányzat stílusegysége, a sajátos logika, a kezdeteitől kikristályosodott formájáig, amely egy eszmei irányzatra jellemző. Más szóval: az eszmetörténet feladata, kimutatni a logikai immanenciát, amely az adott gondolati-eszmei fogódzókból öntevékenyen fejleszt ki új alakulatokat. Mannheim korában már fennállt a megismerés személytelenné válása, ezért is hangsúlyozza, hogy a gondolkodás, az eszmék nem választhatók le az azokat alkotó személyekről. A tárgy nem anonim, mint például a kvantitatív eljárásokban. Más szóval, a megismerő szubjektumok konstrukciói az eszmék, amelyeknek történeti voltát a diakronikus szemlélet nyújtja, ami a maga rendjén tapasztalati megfigyelés. Ezért van az, hogy nemcsak a tudásszociológiában, hanem az eszmetörténetben is a megismerő szubjektumot is meg kell figyelni. Műveletileg ez azt jelenti, hogy a vizsgálat tárgyát képező szöveget, bármely más dokumentumot is, rekonstrukciónak kell alávetni.

Az eszmetörténet fogalmi, elméleti és módszertani aspektusainak fentebb

<sup>26</sup> Itt jegyzem meg: csak az eszmetörténetre vonatkozó részeket emelem ki Mannheim szövegeiből, tehát nem foglalkozom azokkal a problémákkal, amelyet ő kiemel, mint például gondolkodási módszerek, gondolkodási álláspontok, fogalmi jelentések, gondolkodási kategóriák stb., amely egy korszak tudásának állapotát illetve a világnézetek totalitását jelenítik meg.

bemutatott négy megközelítése lényegében három alapvető irányzatban összegezhető. A koherenciaelmélet, a hagyományos szemlélet illetve módszer továbbgondolása és korrekciója. A kontextualista, konstruktivista elmélet és módszer azokat a változásokat tükrözi, amelyek a társadalomtudományokban, így az eszmetörténetben is tapasztalhatóak, amikor is elmozdulás történt a gondolkodás, az eszmék történetéről a nyelv, a beszéd, a díszkurzus története irányában, noha egyik sem problémamentes. Az immanenciaelmélet (Mannheim) az eszmetörténet klasszikus vonulatához kapcsolódik, amely belsőleg, történetiségében és külső kontextus bevonása nélkül vizsgálja tárgyát. A mannheimi eszmetörténeti vonalhoz lényegében a Lovejoy eszmei-egységek (*unit-ideas*) fogalmára épülő „adalék” áll a legközelebb, ugyanis nála a szövegszerző életművének belső összefüggései állnak a kutatás előterében. A koherencia és kontextualista elmélet túllépik a mannheimi eszmetörténet vonatkozáskereit. Míg Mannheim a tiszta eszmetörténetet vázolja fel, addig a szóban forgó elméletek már nem tudják elképzelni az eszméket, s azok alkotóit a strukturális hozzárendelés, beágyazottság nélkül. Tehát szociológizálnak, más szóval, a mannheimi tudásszociológián belüli pozícióba helyezkednek el, illetve elérik a tudásszociológia mannheimi szintjét. Mégis: ha meg akarom fogalmazni az eszmetörténet egyfajta viszonylag elfogadható meghatározásváltozatát, akkor a jelen perspektívájából a mannheimi eszmetörténet vonatkozáskereit szűkre szabottnak találom. Ez nem jelenti azt, hogy a klasszikus mannheimi értelemben vett és művelhető eszmetörténetnek nincs létjogosultsága, tehát sem nem iktatom ki, de meg sem tudom haladni. Ezért kompromisszumos javaslatom a következő: az eszmék, hitek és vágyak intencionalitást (akaratot) fejeznek ki, tehát cselekvésen alapszanak, cselekvésben funkcionalizáltak. Tehát az eszmetörténet, az eszméket keletkezésükben, fejlődésükben, módosulásaikban vizsgálja az egyes szerzőknél, valamint aggregált formájukban, mint koherens és antinomikus eszmecsoportokat, s ezeket külön-külön koherenciájukban és kölcsönhatásaikban írja le. Szem előtt tartva – ugyanakkor – a kontextuális és szinkronikus-diakronikus horizontokat, illetve perspektívákat.

#### AZ ESZMETÖRTÉNET A TUDÁSSZOCIOLÓGIÁBAN<sup>27</sup>

a.) Nézzük, a kérdés ebben a formájában jelen van-e Schelernél, aki a tudásszociológiát a kultúrszociológia részeként határozta meg, noha mindkettő a szociológia más-más részterülete.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Hálás köszönettel tartozom Himfy József filozófusnak (PhD), aki a Scheler kutatásainak a kérdésre vonatkozó eredményeit megosztotta velem, illetve lehetővé tette, hogy felhasználjam e rész összeállításában.

<sup>28</sup> M. Scheler tudásszociológiai törekvései abba a vonulatba illeszthetők, illetve an-

„A tudásszociológiának a szellemi kooperáció formáit kell ideáltípológiailag megkülönböztetnie és definiálnia, majd megkísérlnie, hogy ezen kooperációs formák lefolyásában rendezett fázisokat (*Phasenordnungen*) találjon a mindenkori egyes kulturális egészekben belül.”<sup>29</sup> Azt mondhatjuk, hogy ez az első kísérlet a tudásszociológia meghatározására, azonban Scheler a tudásszociológiát a kultúrszociológia részének tartotta, tehát nem önálló tudománynak. Feladatát a szellemi együttműködési formák ideáltípusainak rendezett fázisokba szerkesztésében, illetve kidolgozásában jelölte meg. A scheleri elgondolást kissé távolabbról közelítjük meg, akkor érthetőbbé válik az, hogy mi volt a tulajdonképpeni szándéka.

Scheler kiindulópontja a kultúrszociológia és a reálszociológia megkülönböztetése. A kultúrszociológia az emberi szellem tana, az ideálfaktorok tudománya illetve tudományos vizsgálata (*Geisteslehre*) a reálszociológia a reálfaktorok tudománya, amely az emberi ösztönök-ösztönzők, hajtóerők, indítékok vizsgálata (*Trieblehre*). A kettő között ténylegesen számos közvetítés létezik (például a technika). Az ideálfaktorok és a reálfaktorok összjátéka hozza létre az egységeket, az életösszefüggéseket, a jelenségeket, amelyek elemzésével a szociológia foglalkozik, ezért e két tényező hatásösszefüggéseinek, összjátékának elemzése a szociológia fő feladata. Lényegében Scheler elméletének fő törekvése a jelenségek tipológiájának, szabályszerűségeinek kimutatása: mi az, amit a szellem autonóm kibontakozása például a jog logikai-racionális fejlődése, a vallástörténet immanens értelelmlogikája határoz meg. És mi az, amit az ösztön(ző) struktúrák által meghatározott mindenkori intézmények és sajátos ok-okozati összefüggéseik (*Eigenkausalität*) szociológiai reálfaktorai determinálnak. Azonban, Scheler nem tartja helyes eljárásnak, ha csak a két szélső pólus egyike felől, vagyis egyoldalúan közelítjük meg a tudásformákat.

nak folytatása, amelyet többek között W. Dilthey és Fr. Bertano szellemi áramlatok mozgásainak valamiféle egzakt törvényszerűségeit meghatározó törekvés jellemez. Bretano (1926) a tanulmány megjelenése előtt tartott előadásában a filozófia történetén végigvonuló négy fázist megkülönböztetett meg, amelyek erőteljes, felszálló ágban lévő, az empirikus módszerekkel szoros kapcsolatot tartó vizsgálódásoktól egyfajta dekadenciába torkolló fogalmi csűrös-csavarásig (pl. a hegeli filozófia) terjednek. Bretano is párhuzamot von a különféle társadalmi-gazdasági tényezőkkel, ami lényeges itt, az az, hogy nála is a gondolkodás menetének van valami sajátosan törvényszerű struktúrája. (M. Scheler 1960:33.)

<sup>29</sup> Max Scheler szerint ilyen rendezett fázisok különböztethetők meg abban az eltolódásban, amely a tudás szerveződési formái hatalmi viszonyainak egymáshoz való kapcsolatában mutatható ki. Például az egyházának a filozófia felé vagy mindkettőnek a filozófia irányába. Mindig tekintetbe kell venni a tudás tartalmának (pl. a hittartalmaknak) magukhoz a szervezési formákhoz való viszonyát. Például a zsidó Jahve vallás tartalma megköveteli, hogy az hittérítést nem folytató vallás, a kiválasztott nép vallása legyen, hordozója egy nép legyen: vagy pl. a platóni ideatan hatással volt az athéni Akadémia szervezeti felépítésére. (M. Scheler 1960:30-33. Lásd még M. Scheler 1980:25-33).

Ugyanis, a tudásformákat sem a szellem, sem a gazdaság, vagy egyéb más reálfaktorokból kiinduló determinizmus nem képes kielégítően megmagyarázni. A szellem csupán a kulturális tartalmak „ígyletének” szerkezetét, felépítését (*Soseinsbeschaffenheit*) határozza meg, és minél tisztább a szellem, annál kevésbé hat a társadalomra és a történelemre. Csupán ahol és amikor az eszmék, bármilyenek is legyenek, érdekekkel, ösztönzőkkel, közösségi ösztönzőkkel,<sup>30</sup> indítékokkal, illetve tendenciákkal egyesülnek, tesznek szert indirekt hatalomra és nyerik el a hatásgyakorlás lehetőségét, mint például a vallási, a tudományos eszmék. Mindkét szférának különálló, saját ok-okozati hatásösszefüggést tulajdonít, önfejlődőnek tekinti, következésképpen a két szféra nem befolyásolja egymást.<sup>31</sup> Metaforikus megfogalmazásában a valóságos történelem (*Realgeschichte*) a szellemi szféra ellenpárja, meghatározott módon és rendben zárja és nyitja az eszmei áramlat „zsilipjeit”. Csupán gátolni, elszabadítani-eloldani, feltartóztatni vagy meggyorsítani képes az eszmei tartalmak működését és megvalósulását. Ugyanakkor az eszmékben benne rejlő akarat is csupán vezetni és terelni képes az amúgy is saját törvények szerint működő reáltörténeti folyamatot. Ahol az eszmék nem találnak erőket, érdekeket, szenvedélyeket, ösztönzőket és megfelelő intézményeket, ott, bármilyen értékesek is legyenek, „reáltörténetileg” jelentéktelenek maradnak. Szerinte a reál-ideál viszonyban szigorú állandóság érvényesül az egész emberi történelemben, mely viszonyban semmiféle fordulat vagy változás nem következhet be. Schelernél, tehát, az eszmetörténeti vizsgálódásokat tudásszociológiájának fogalmi sémája alapozza, illetve határozza meg.

Az eszmék története a tudásformák történetének fenomenológiai része, illetve illusztrációja, argumentációjának demonstrációs anyaga. Vagyis, a történelmi tények, jelenségek mögötti szociológiai tények törvényszerű összefüggéseinek kimutatásában, magyarázatában az eszmetörténet és egyéb más, elérhető történelmi tények elemzését kell felhasználni. Schelernél jelentkezik először a hozzárendelés módszere, az, amit majd Mannheim konceptualizál. Scheler az eszméket és azok diakronikus mozgását a mindenkori történeti társadalom struktúrájához kapcsolta. Plasztikusan mutatkozik ez abban, ahogy az ideológiákat létrejöttükben és keverékjellegük törvényszerűségeiben próbálta bemutatni. Az ideológiákat, mint kollektív érdekek és vélt tudástartalmak elegyét, az emberek rendi, osztály és párhovatartozása határozza meg. Ami ebből létrejön, azt előítéletnek nevezte, mivel az érdekkötöttség a közös tudásban nem tudatosul. Ez a tudás nem fölülvizsgált tudás, tar-

<sup>30</sup> Scheler szerint a tudásra irányuló törekvés velünk született ösztönimpulzusból nő ki, melyben a gerincesekkel, különösen a majmokkal osztozunk (Scheler 1960:74).

<sup>31</sup> Itt a marxi alapfelépítmény valamint Hegel és Comte intellektuális, ideológiai és szcientista elgondolásait bírálja, amelyek kölcsönhatást feltételeztek a szellemi és a gazdasági alrendszerek között (Scheler 1960:48).

talma helyzetek függvénye. Az ideológiák az újkori osztálytársadalmak produktumai.

Scheler problémája, láthatóvá tenni azt, hogy a tudástípusok és a szubjektív érdekek összekapcsolása miképpen vezet osztályokra jellemző előítéletek képződéséhez. Az osztályhelyzetből adódó látszattudás – szerinte – nem tévedés, hanem abból a szemléletből adódik, ahogyan egy osztály tagjai hozzáférnek a világhoz. Az így keletkezett elképzelések hagyományként élnek tovább. A társadalmi pozíciók különbözősége alapján alsó és felső osztályokat határolt el. Az osztályszerűen feltételezett eszmék nem a dolgokról, nem a létről, nem az érvényesség formáiról szólnak, hanem mindezeket egy érdekaspektusból határozzák meg, amely meghatározott gondolkodási hajlamot, szemléleti hajtóerőt jelent. A két osztályhelyzet ellentétes világnézetet szül, vagyis eszmei polaritások jönnek létre a társadalomban elfoglalt pozíció alapján – mint ahogy az alábbi táblázat is mutatja.

Alsó osztály	Felső osztály
Értékeket előrevetítő időtudat	Értékeket visszavetítő időtudat
Változásokra koncentráció	Létszemlélet
Mechanikus világlátás	Teleologikus világlátás
Realizmus	Idealizmus
(a világ ellenállási terület)	(világesszmék birodalma)
Materializmus	Spiritualizmus
Indukció, empirizmus	A priori tudás, racionalizmus
Pragmatizmus	Intellektualizmus
Optimista jövő, pesszimista múlt	Pesszimista jövő, optimista múlt
Ellentmondásokat kereső dialektikus	Identitáskereső
Művelődési gondolkodás	Natavisztikus gondolkodás

Az eszmetörténeti vizsgálódások (elemzi a filozófusok: Comte, Condorcet, Bergson, Weber eszméit, sűrűn hivatkozik az eszmetörténeti munkákra).<sup>32</sup> Schelernél tehát az emberi tudás, az ideológiák (tévesszmék), valamint annak formái fejlődéstörvényeinek fellelése, illetve meghatározása, magyarázata szempontjából és céljából történnek, s ezt a törekvést támasztják alá vagy segítik. Röviden: Scheler tudásszociológiájában az eszmetörténet érveléseinek demonstrációs anyaga szerepét tölti be, láthatóan nem tartotta önál-

<sup>32</sup> Scheler lényegében eszmetörténetet is metafizikájának és antropológiájának kifejtésekor használja. Ugyanakkor történeti, geopolitikai, kultúr- és művelődéstörténeti kölcsönhatások, a különféle „reál- és ideáltörténeti” folyamatok, tényezők egymást keresztező törvényszerűségeinek elemzése módszerének szerves részeit képezik. Elutasítja az ismeretek, vívmányok, művek pusztá, egyenes vonalú, töretlen felhalmozódásának, kumulációjának felfogását, azt állítja, hogy az ember szellemi képességeinek fejlődő átforgatódása a gondolkodás és az értékelés apriorisztikus-szubjektív apparátusára is kiterjedhet, továbbá, hogy a folyamatban nem csupán haladás, de visszalépés és fogyatkozás is lehetséges. (M. Scheler: 1960:110-127.)

ló diszciplínának, sem tudásszociológiájában elfoglalt helyét, sem tudásszociológiájához fűződő viszonyát nem tisztázta. Noha, definíciója szerint, mint láttuk, a tudásszociológiának a szellemi kooperáció formáit kell ideáltípológiailag megkülönböztetnie és definiálnia, majd megkísérelnie, hogy ezen kooperációs formák lefolyásában rendezett fázisokat találjon a mindenkori egyes kulturális egészen belül. A fázisok, tipológiák rögzítése mellett Scheler a tudásdinamika szociológiai kérdései foglalkoztatták, vagy is az, hogy vajon a világról való gondolkodás, értékelés- és szemléletformái maguk is változásnak vannak-e alávetve, vagy csupán a mennyiségileg és induktíve kibővített tapasztalati anyagra való alkalmazásukról van szó.<sup>33</sup> Scheler nem volt relativista, noha a csoportok és kultúrformák pluralizmusából indult ki, mégis a szociológiai törvényeknek és összefüggéseknek szigorú állandóságot tulajdonított.

Három alapvető tudásformát különböztetett meg: a vallási-metafizikai – a megváltásra, üdvözülésre vonatkozó – tudást (*Heilswissen*, *Erlösungswissen*), a műveltségre, képzésre (*Bildungswissen*) vonatkozó tudást, a természet kvantitatív, pragmatikus uralására vonatkozó tudást (*Leistungs* – illetve *Naturbeherrschungswissen*). Mindezek közös eredetét a természeti-történet-mitológiai gondolkodásban és szemléletben látja, amelyek differenciálódva sajátos törvényszerűségeik szerint fejlődnek. Scheler egy sajátos elméletet dolgoz ki, amelyet bő eszmetörténeti anyaggal is alátámaszt. Eszerint az újkori európai gondolkodásban az üdvözülésre irányuló tudás (egyház) és a pozitív tudás egyfajta sajátságos összefonódása figyelhető meg a kontemplatív metafizika rovására.<sup>34</sup>

b.) Mannheim 1931-ben, az *Ideológia és utópia* (1929), valamint *A konzervativizmus* (1925) letisztult előtanulmányok után, egy szócikkben a tudásszociológia következő meghatározását adja: „A tudásszociológia egy újabban

<sup>33</sup> Bizonyos tanításokat – Scheler – idOLOKNAK (téveszméknek) nevez. Ilyennek tartja a felvilágosodás által dédelgetett kanti univerzalizmust, azt a nézetet, miszerint az ész velünk született működési apparátusa (Funktionsapparat), illetve az emberi észformák és elvek abszolút történeti állandóságáról, mint a kutatás változatlan tárgyáról vallott. Scheler által „eddig uralkodónak” tartott ismeretelméleti felfogást és a német filozófia tudásszociológiai vonatkozásban való elmaradottságáért is a kanti filozófiai befolyást okolta. A pozitívista filozófiát ugyan sok szempontból elmarasztalja, azonban érdemének tartja, hogy az emberi tudás valódi átfogó fejlődésének eladdig (1925) csak a pozitívista gondolkodói kör (Coudercet, Comte, Spencer, Mach, Durkheim, Lévy-Bruhl) nyújtotta, Németországban Ernst Cassirer-t említi. (Scheler 1960:14-1-146)

<sup>34</sup> Kivételek szerint Ázsia, ahol sokkal zavartalanabban virágzott a metafizika, ezért ott fejlettebb is. Hogy Európában miért sorvadt el a metafizika, arra példaként a polgárság dominanciáját említi többek között. Gazdag, részletekbe menő fejtegetéseit itt kénytelenek vagyunk mellőzni. (Scheler 1960:62.)

keletkezett szociológiai diszciplína, amely mint elmélet arra törekszik, hogy felállítsa és kidolgozza a tudás úgynevezett léthez kötöttségének tanát, s mint történeti-szociológiai kutatás arra, hogy ezt a léthez kötöttséget a múlt és a jelen különféle ismerettartalmaiban fellelje. Azért jött létre, hogy kutatás tárgyává tegye az elméletek és gondolkodásmódok sokszoros kötöttségét, elsősorban társadalmi kötöttségét, ami éppen a gondolkodás jelenkori válsághelyzetében vált láthatóvá. Ily módon végre megragadható kritériumokat dolgozhat ki a léthez kötöttségre nézve, továbbá – e probléma fenntartások nélküli, radikális végiggondolásával – a mai helyzethez illő elméletet építhet ki a tudás elméleten kívüli feltételeinek jelentőségéről<sup>35</sup> (Mannheim 2000:299).

Az új diszciplína előfeltételezi ugyan a gondolkodás léthez kötöttségére vonatkozó, új empirikus kutatási módszert, anélkül, hogy ismeretelméleti konzekvenciáit magáévá tenné. Mannheim „új empirikus kutatási módszert” nem dolgozott ki, azonban az általa felvetett problémák fontosak mindazok számára, akik eszmetörténeti és személyes dokumentumokkal, interjúkkal dolgoznak. (Wessely 1986:I.3.13.)

A német konzervativizmusról szóló tanulmányában írja, hogy „a mi kérdésfelvetésünk kezdetben szimplán eszmetörténeti volt”. S akkor tett szert sajátos gondolkodásszociológiai jellegre, amikor nem elégedett meg azzal, hogy részletesebben szemlélje ezen ellentét (természet-társadalom) immanens eszmetörténeti kezdeteit, hanem arra is rákérdezett, hogy „vajon milyen általános szociológiai tényállásból nőtt ki ez az ellentét, milyen társadalmi erők támogatták és bontakoztatták ki idővel” (Mannheim 1994.10.). Az eredeti eszmetörténeti problémából Mannheim tudásszociológiai problémát alkot azzal, hogy kérdésfelvetésének súlypontját áthelyezte a társadalomtörténeti aspektusra. A hozzárendelésnek ez a metodológiai és technikai fogása csak azután volt lehetséges számára, miután kijelölte az eszmetörténet lehetőségeit és korlátait tudásszociológiájában. Más szóval: az eszmetörténet segítségével tisztázhatóak az eszmei irányzatok (fogalmak és gondolkodási formák), amelynek során estről estre meg lehet állapítani, hogy mely politikai és társadalmi irányzathoz kell a gondolati elemeket besorolni. Módszertanilag az adekvát „szociológiai hozzárendelésnek” a kimutatását két egymást követő műveletben hajtja végre. Az egyik, a hozzárendelés értelemadekvátságának, a másik a hozzárendelés reál-kauszális adekvátságának a kimutatása. (Mannheim 1994:15-16). Az eszmetörténet az értelemadekvátság kimutatásában segített,<sup>36</sup> viszont az önmagában nem áll meg, a bizonyítási eljárás csak akkor válik érvényessé,

<sup>35</sup> Ez a meghatározás csupán stilisztikailag tér el attól, amelyet Wessely Anna fordított és idézett az eredetiből, Mannheim tudásszociológiai programjáról írt kiváló, alapos dolgozatában. (Wessely I.3.1986.osz:12-36).

ha azt igazolni lehet egy real-kauzális hozzárendeléssel. Miután, tehát, az értelemadekvátságot kidolgozta, azt hozzárendelte a reál-kauzális, vagyis a történetsszociológiai tényösszefüggéshez. S ezzel a hozzárendeléssel, súlyponttolással Mannheim az eszmetörténetet gondolkodásszociológiává, illetve tudásszociológiává formálta át. A kettős hozzárendelés célja, egyrészt az elérhető bizonyítékok „maximumának” biztosítása, másrészt ellenőrizhető kritériumok rögzítése a tudásszociológia számára. Mannheim – kifejezésével – a „módszertani tengely” a tudásszociológiában (és az egész kultúrszociológiában) a hozzárendelés technikáján alapul. (Mannheim 1994:17). A „hozzárendelés” a beágyazottságra utal, arra, hogy az eszmék, a gondolatok eredete, valamint bonyolult, változatos összefüggéseiknek kibontakozási folyamata térben és időben az adott történeti-társadalom által meghatározottak.

Az első lépés, mint láttuk, az értelemadekvátság<sup>36</sup>, a gondolkodási stílus egységének a jelentésértelmezéssel történő kidolgozása, eszmetörténeti feladat. Mannheim meghatározásában: „értelemadekvátnak akkor nevezünk egy hozzárendelést, ha például egy fogalom jelentéstartalmán (azon, hogy miként használják egy korszakban vagy egy bizonyos szerzőnél) kimutatjuk, hogy az” milyen „alapintencióból nőtt ki...” (Mannheim 1994: 16.). Ez két műveleti eljárást feltételez: először rögzíteni kell (minden)

<sup>36</sup> Vagyis abban, hogy egy fogalom jelentéstartalmában (az, hogy miként használják egy korszakban, vagy egy szerzőnél) kimutatja, hogy milyen eszmei irányzatból nőtt ki, minek ellenében és milyen ellenfogalmat igyekszik semlegesíteni. (Mannheim 1994:15-16.)

<sup>37</sup> A Panofsky (1976) értelemgenetikus módszere a műalkotás immanens értelmét akarja megragadni, miután tisztázta a tárgyak különböző stílus- és motívumtörténeti fejlődéssorát, valamint a művészeti érvényességének, művészeti létének a lehetőség feltételeit. Mannheim esetében az értelemgenetikus terminus értelemadekvátat jelent, a megnevezés megváltoztatása nem jelenti, hogy a módszert es elveti. Mannheim a következőket idézi (Johann Eichnertől): „Először egy művészeti korszak stílusának bizonyos pontjai alapján meghatározzuk egy datálatlan műalkotás odatartozását, majd éppen ez a mű fogja gazdagítani más pontokon ismereteinket e kor stílusáról” (Mannheim 1994:20). Minderről Wessely Anna mutatta ki, hogy Mannheim budapesti korszakában a művészettörténeti írásaiban a stílus kategóriájával több alkalommal foglalkozott. Itt olyan módszertani szempontokra figyelt fel, s itt elsősorban Riegl művészetakarási (*Kunstswollen*) elméletét említi, aki szerint az ember nemcsak érzékelő, passzív lény, hanem vágyakkal teli aktív lény is, aki ezért a világot úgy akarja értelmezni, ahogyan az a (nép, hely és idő szerint változó) vágyaival szemben a legnyitottabb és a legkészségeesebb. Ennek az akarásnak a jellegét az határoolja körül, amit a szó legtagabb értelmében vett mindenkor világnézetnek nevezünk: a vallás, a filozófia, a tudomány, de az állam és a jog is, amely a felsorolt formák közül az egyik rendszerint túlsúlyban van a többivel szemben. Más szóval, a különböző szellemi megnyilvánulások között megfigyelt hasonlóságok az emberi környezetet az érdekek és célok összefüggésében értelmező világnézet azonosságával magyarázhatók. Az analógiákat, homológ jelenségeket, a viszonyokat szimbólumokba sűrítő formák kutatása arra utal, hogy Mannheim beállítódása esztétikai. (Wessely 1986:16-18).



gondolati teljesítmény nézetstruktúráját. Másodsor az így rögzített nézetstruktúrát összefüggésbe kell hozni azokkal a gondolati áramlatokkal, amelyeknek része. Vagyis a két művet a második része szintén hozzárendelés, mert miután kiderült eredeti megjelenési módja, tartalmi implikációi, mindezt hozzárendeli, beágyazza abba az eszmei kontextusba, amelynek része. A két eszmetörténeti művelettel alapozza meg Mannheim az értelemadekvát hozzárendelés, a beágyazottság keretfeltételeit. Mindez arra utal, Mannheim terminusát használva, hogy az eszmetörténeti meg-alapozás nem csak „pusztán” konstrukció, hanem rekonstrukció is. Az értelem adekvát (genetikus) levezetés a tapasztalat formái, stílus- és tartalmi jegyek gondolati újrendezését jelentik, amiből aztán megérthető lesz az adott eszme immanens értelme.<sup>38</sup> Az így letisztázott nézetstruktúrát egy tőle kívül álló tényezőre vonatkoztatja, pontosabban beágyazza térben és időben, az adott társadalomtörténeti kontextusba. Az eszmei áramlatokat hozzárendeli a társadalomformáló erőkhöz, amelyek különböző rálátási pozíciókat<sup>39</sup> foglalnak el a társadalomban. (Mannheim 1994:13-15). Ezzel láthatóvá válik, hogy az illető fogalmat, eszmét milyen cél érdekében és kik alkották meg a kérdéses jelentéssel. Tehát, az eszmetörténet azért „húsa és vére a tudásszociológiának”, mivel a tudásszociológia elméleti és módszertani alapját, keretfeltételeit Mannheim eszmetörténeti anyagból szerkesztette meg. E nélkül a mannheimi értelemben kidolgozott tudásszociológiai program megvalósítása nem képzelhető el, tehát az eszmetörténetnek a helye alapvető ebben a kutatási és elméleti perspektívában. Más szóval: az eszmék beágyazása, illetve hozzárendelése, pontosabban kontextualizálása a szociológiai, társadalomtörténeti anyaghoz újabb konstrukciós eljárással történik, mivel az, ami történet, ami létezett, fennmaradt dokumentumok alapján rekonstruált. Ez nem jelenti azt, hogy egyéb, más módon nyert eszmetörténeti adatbázis esetében is ne lehetne alkalmazni a Mannheim által bevezetett eljárást.

Az eszmetörténet helyét a tudásszociológiában először a német konzervatívizmusról szóló tanulmányában konkretizálta Mannheim. Itt mutatta

<sup>38</sup> Ezt a kérdést, vagyis Panofsky értelemgenetikus módszerének hatását Mannheim tudásszociológiájára lásd bővebben (Wessely 1986:16-18). Valamint (E. Panofsky 1976:25-70)

<sup>39</sup> Mannheim a térbeli elhelyezkedés perspektíváját illetően Zalai Béla szerkezet-elemzését alkalmazza, miszerint a társadalom tagolt tér, amelyben különböző helyekről vagy nézőpontokból más-más perspektívában látható a világ. A dolgok más-más nézete bontakozik ki a társadalmi térnek csak egy keskeny szeletét ismerő ember számára. (Wessely 1986:30). Talán nem tévedünk, hogy ha azt állítjuk, hogy Zalai Béla szerkezet-elemző elmélete az eisteini relativitáselmélet hatása alatt állt, annak társadalomtudományi alkalmazása azt jelenti, hogy tudásunk tér-idő függő, más szóval helyzet- illetve kontextusfüggő.

be az értelem-adekvát értelmezési eljárás fentebb ismertetett két műveletét, azt, hogy miként kell a pusztá értelemi adekvátságot (belső következetességet) feltárni egy eszmei irányzatban. Az eljárás veszélyeinek is tudatában volt, ugyanis hermeneutikai alapállásból, az értelem megvilágító magyarázatokat generál, vagyis olyat is belemagyarázhat, ami az adott szerző gondolataiban nem érhető tetten, vagy egy szerzőből kiindulva olyan kijelentéseket fogalmaz meg, amelyek az adott történelmi korszakban marginálisak. Minthogy a tudásszociológia is hajlamos az értelem-evidens általánosításokra, ezért – Mannheim szerint – a legjobb biztosíték az eszmetörténet ismerete. Ugyanis az teszi lehetővé annak kutatását (R. Koselleck<sup>40</sup>), hogy vajon mikor tett szert a fogalmi jelentővé arra a sajátos jellegre, amelynek alapján hozzárendelhetővé válik egy eszmei irányzat a társadalomformáló erőkhöz. Tehát hangsúlyozandó, a kettős hozzárendelés eljárásában: az első, a hozzárendelés értelemadekvátságának kimutatása eszmetörténeti feladat, amely szintén két egymást követő műveletet feltételez. A második, a hozzárendelés reál-kauzális adekvátságának kimutatása szociológiai feladat. Mindkettő esetről estre alapozódik meg, és célja, hogy kritériumot nyújtson a tudásszociológia számára, s ezen keresztül tegye ellenőrizhetővé a diszkussziót (Mannheim 1994:11-13).

A tudásszociológiában az eszmetörténet mégsem maradhat meg a „pusztá” konstrukció szintjén. Mannheim a tudásszociológiát pozitív tudománnyá kívánta formálni, ezért az eszmetörténeti adekvát értelmezést történeti-kauzális módon alapozta meg, amely rekonstrukciós eljárást jelent, mert a pusztá értelemi adekvátság csak fogódzót jelent a történetsszociológiai megállapítások számára. Ugyanakkor arra is figyelmeztet, hogy nem szabad túlfeszíteni a reál-kauzális hozzárendelést, vagyis ha azokat a fogalmakat rendelnék egy eszmei irányzathoz, amelyek politikai keletkezésének helye okadatolt. Egy ilyen metodológia<sup>41</sup> a tudásszociológiában azt jelentené, hogy az eszmetörténeti anyag alapján a szerzőknél és műveikben használt fogalmak statisztikáját készítenék el, s hogy ilyen statisztika alapján hozzárendeléseket eszközöznének. Ez a típusú egzaktság hamis, mivel elhanyagolná az értelemi adekvátság jelentőségét. Mert a hozzárendelés lényege nem annak megállapítása, hogy hányszor használnak egy fogalmat az illető irányzat szerzői, hanem a használat „hogyan”-ja. (Mannheim 1994:18-19.). Az irányadó az alapintenció, a gondolkodásakarás<sup>42</sup> tendenciája, egy gondolkodási irány stíluselve, az a tendencia, amely

<sup>40</sup> Például az aszimmetrikus ellenfogalmak (R. Koselleck 1997).

<sup>41</sup> Lásd példaként: Klaus Krippendorff (1995) A szerző által alkalmazott módszerrel, a tárgy kvantitatív, személynélküli eljárásával Mannheim biztosan nem értett volna egyet, mint az a fentebbiekből is kiderül.

<sup>42</sup> Lásd: 37. jegyzetünket: Riegl „művészetakarás” (Kunstwollen) terminusát

latens módon érvényesül a fogalom jellegében. Magáért valóan nézve a reálszociológiai hozzárendelés sokkal problematikusabb, mint az értelemadekvátság alapján végzett hozzárendelés. Mert nem mindig állapítható meg, hogy egy egyént konzervatívnak vagy liberálisnak tekintsünk-e, az, hogy kit minek tekintünk, az értelemi adekvátság kérdése<sup>43</sup>.

Az okozati hozzárendelés szintjén Mannheim ismét visszatér az értelemadekvátság problémájához, vagyis az eszmetörténeti demonstráció formai-tartalmi kontextusának implikációihoz. Ugyanis, ahol az eszmetörténeti anyag, mint történeti alakzat, a politikai-társadalmi struktúrához való hozzárendelése kétes, ott a gondolkodásmód, a gondolkodási stílus válhat irányadóvá. Ilyen esetben a gondolkodásmód társadalmi-politikai jellegét az illető korra vonatkozóan más forrásból kell biztosítani. Mannheim ezzel egy körkörös (hermeneutikai kör) metodológiáját idéző sémát vázol fel, amely a művészet-történetben is használt volt. Wessely Anna mutatta ki ennek az eljárásnak tudásszociológiai alkalmazását Mannheimnál.<sup>44</sup> Az eljárás lényege, hogy az eszmetörténeti formai-tartalmi jegyek identifikációs eljárása körkörös sémát ír le. Hiszen ha az eszmetörténeti műnek immanens értelmet tulajdonít, akkor abból láthatóvá kell válnia eredeti megjelenésmódjának, tartalmi implikációja és hatáösszefüggésének – korabeli dokumentumokra támaszkodó – rekonstrukciója (Wessely 1986:I.3.16-17). Ugyanakkor ez az értelemadekvát (genetikus) levezetés a tapasztalt tartalmi és formai jegyek gondolati újrarendezését jelenti, amiből aztán megérthető lesz az adott eszme immanens értelme. Tehát, ha az eszmetörténeti anyag formai és tartalmi elemei, vagyis az alapformák értelemadekvátsága rögzített, akkor már hozzá lehet rendelni az illető társadalmi és politikai irányzathoz, s ezzel sorsuk további kutatását viszonylag könnyebben megvalósíthatónak tartotta Mannheim. Alapvető problémája annak a szerkezeti összefüggésnek a kimutatása, amelyben a szellemi kozmosz és benne a gondolkodási kozmosz létrejön és formát ölt. Ez pedig az eszmetörténet és a tudásszociológia problémáinak tisztásával történik. Mindkettő „vezető problémája”, hogy vajon hogyan és milyen alakban jöttek létre mindazok a gondolkodási módszerek, gondolkodási álláspontok, fogalmi jelentések, gondolkodási kategóriák, amelyek tudásunk jelenkori állapotát és világnézetünk totalitását kiteszik. Mannheim világossá teszi, hogy itt a mindennapi, vagyis a történeti gondolkodás érdekli, ami par excellence léthez kötött gondolkodás.

<sup>43</sup> „Csupán kollektív mozgalomban tűnik nagyjában és egészében úgy, hogy a gondolati intenciók, gondolati stílusok politikai intenciókkal kapcsolódnak össze. De éppen, mert az egyes egyén számára esetről esetre fennáll az önlény lehetősége, a valóságos történelem szempontjából helytelen, hogy a hozzárendelés egyetlen kritériumát a mindenkorai valóságos hordozóban keressük”. (Mannheim 1994:19).

<sup>44</sup> Az értelemgenetikus módszerről van szó (lásd: E Panofsky:1976).

A történeti gondolkodás a gondolkodásnak az a szférája, mely mindenkor történeti-társadalomba ágyazódik, s amelynek létrejövetelében közvetlen funkciót kell ellátnia. Ha globus intellectualis e hemiszférája par excellence léthez kötött jelenség, akkor a feladat e fejlődésnek belső szerkezeti kutatása. (Mannheim 1994:26-27.) Ebből következően Mannheim számára az eszmetörténet nem egyszerűen az érvelés demonstrációs eszköze a tudásszociológiában, hiszen egy ilyen konstrukciónak ellentmond a mindenkori valóság. Az eszmék, a gondolkodás és a történeti-társadalmi struktúra dialektikus hatásösszefüggésben áll egymással. Ha ez így van, akkor a eszmetörténet és a tudásszociológia közötti kapcsolatnak ezt a dialektikus viszonyt kell megjelenítenie, rekonstruálnia. Mannheim árnyaltan fogalmaz: egy korszak mindenkori szellemi kozmosza a benne fellelhető tudástartalmakkal és formákkal bonyolult alakzat, amelynek átvizsgálása és fejlődésben való megismerése csak abban az esetben sikerülhet, ha előzetesen az eszmetörténet segítségével lassanként történeti eredetük (értelemgenetikus) szerint rendeződnek a fogalmi elemek és gondolkodási formák, amelyek a gondolkodás történetének különböző korszakaiból származnak. E sematikus osztályozáson túl ki kell deríteni, vajon milyen összefüggésben és milyen valóságos impulzusokból vezetettve jöttek létre ezek a különböző fogalmak és gondolkodási elemek. Ugyanis a megfigyelések, gondolkodási tartalmak, gondolkodási formák nem elszigetelve, magányosan, egyes ötletek alakjában jönnek létre, hanem kollektív intenciók hordozzák őket, mindenkor egy egységes átfogóbb akarati intenció részei, elemei. (Mannheim 1994:28.) Lényegében itt, ha nem is fogalmazza meg explicit formában, mégis arról van szó, hogy a tudás kollektív, pontosabban bármely tudásforma, sőt az affektusok (érzelmek) is társadalmilag, történelmileg és kulturálisan meghatározottak. Következésképpen, a tisztán eszmetörténeti elemzésnek is számolnia kell a kontextussal. Azzal, hogy nem elszigetelt gondolati elemeket kell értelmeznie, hanem olyan tartalmakat és formákat, amelyek az élet egy bizony problematikája körül koherens módon elrendezve jönnek létre és formálódnak tovább (lásd: nyelvészeti kontextualista és koherencia elméletek). Ez nem mond ellent az alkotó, kreatív szemlélet meglétének, sem az élet irracionális szférája elemeinek. Ez csak annyit jelent – mondja nagyon plasztikusan Mannheim –, hogy a zseni sem légtérben gondolkodik, hiszen ő is csak olyan fogalmakból, problémákból kiindulva tudja megválasztani gondolkodói premisszáit, amelyeket a történelem szele egészen az ő szemhatáráig sodort. Az eszmei fogalmak és problémák a történelmi folyamatban jönnek létre, mint az élet összes többi alkotóeleme. Még ott is – jegyzi meg Mannheim zárójelben –, ahol az élményeket hordozó szubjektumnak úgy tűnik, mintha nézetei, intenciói, tudása ötletszerűen, csupán hirtelen megvilágosodásból, belülről áradnának, ezek mégis egy őbenne is munkáló (reflexív módon nem tudatosodott) kollektív alapintencióból származnak (Mannheim 1994:28-29).

A tudásszociológia feladata – karöltve az eszmetörténettel –, éppen az, hogy a kollektív szándékoknak az egyén háta mögött lejátszódó síkjáig hatoljon, és egy történelmi korszakban vagy egy eszmei áramlatban létrejövő, egyes izolált gondolkodások mélyebb összefüggéseit tárja fel és rekonstruálja. Az eszmetörténet, tehát, nem csak az egyes személyek gondolkodásblokkja érdekli, hanem a kollektív szándékok nézetstruktúrája. Ebben az esetben a feladat annak kiderítése, hogy mi tartja össze a legtöbbször egymás ellen fellépő gondolatömegeket és a velük együtt fejlődő gondolkodási formákat, hol helyezkednek el az ilyen gondolkodási intenciók akarati központjai, amelyből kiindulva behatolhatunk a megismerés társadalmi és szellemi kozmoszába.

A tudásszociológia, tehát, sokféle nézőponttal számol, amelyek más-más egzisztenciális – gondolati perspektívában ragadják meg a valóságot. Rövid zárójelben hadd jegyezzem meg, hogy az elmondottak arra utalnak, hogy Mannheim a kontextust plurálisnak tekintette: eszmetörténeti síkon szó van az eszme gyökereinek gondolati-társadalmi környezetéről, majd az illető eszmének a szélesebb nézetstruktúrába való beágyazottságáról, s végül az eszme és a történeti-társadalom hatásösszefüggéseiről. Viszont nem ilyen sorrendet kell elképzelnünk, hanem inkább egy a különböző kontextusok összeszövődését, amely bonyolult koherens szerveződést alkot. Ennek a láthatóvá tétele a tudásszociológia feladata, megvalósítását Mannheim a művészettörténeti és a szociológia attribúcióknak egymást kiegészítésével javasolta.<sup>45</sup>

A világnézet, az eszmék megértésének problémája nem tárgya vállalkozásunknak. Rövid, utalásszerű megjegyzésektől azonban nem tekinthetünk el. Mannheim tisztában volt, hogy a világnézet-kutatás megértés és értelmezés (interpretáció). Schleiermacher az idegen, vagy különös beszéd (szóbeli és írásos) megértését tűzte ki célul, vagyis azt, hogy jobban értse a szerzőt, mint ahogy a szerző értette saját magát. Ez a megértésmód a szövegre irányult. De mi van akkor, ha a megértés tárgyát nem valamely szerző által létrehozott szöveg képezi, hanem a dokumentum, amely töredékes múltat közvetít a jelenbe. Legyen bár szöveg, mégiscsak maradvány, nyom, tele van résekkel, vakfoltokkal. Ez volt G. Droysen problémája, a megoldást metaforikusan a „bányászat művészete” kifejezéssel jelölte meg. Számára ez azt jelentette, hogy a történelmet önmagából kell megérteni, ezért folyamodott a hermeneutikához. Ennek segítségével értjük meg azt, ami „napvilágra került” a múltból. Módszertanilag ez azt jelenti, hogy a megértést mindig a megközelítés módja alakítja, a megközelítés pedig az elferdített tárgy lefordítása. Ez könynyíti meg az elgondolt dolgok megértését. Tehát, egy kettős közvetítésről van

<sup>45</sup> Wessely Anna írja: Mannheim „a tudásszociológiai kutatástól azt követelte, hogy a művészettörténeti típusú attribúciót egészítse ki az oksági, hozzárendelési avagy szociológiai attribúció Max Weber-i elvével, hogy így választ nyerjen a tudásképek stílusának miertje is.” (Wessely 1986:30-31).

szó az adott tények között, valamint a múlt és a jelen között. Ez szükségszerűen körszerű mozgást von maga után. Vagyis a hermeneutikai kör: a rész az egész által érthető meg, s az egész a részek által. A megértési folyamat Droysen felismerésében is<sup>46</sup> legalább annyira összegző, mint elemző, legalább annyira induktív, mint deduktív. (W. Iser. 2004:65-70.) Mannheim a megoldást Droysennél találja meg, aki vizsgálódásának tárgyát a történeti összkonstellációba is elhelyezi. Az elhelyezés azt jelenti, hogy a különféle társadalmi megnyilvánulások közötti kapcsolat jellegét is meghatározzák. E kapcsolatok jellegét az eszme- illetve világnézet-kutatás nem magyarázattal, hanem az értelmezéssel tárja fel. A kérdést tágabb szakirodalmi összefüggésben Wessely Anna vizsgálta<sup>47</sup>, következtetései összhangban állnak a régebbi és újabb ki-jelentésekkel, amelyek a megértés-értelmezés-magyarázat műveleteit nem választják szét, hanem egységben fogják fel, illetve egymást feltételezőnek tekintik<sup>48</sup>. Mannheim is tisztában volt azzal, hogy az értelem legsajátabb tartalma szerint csak megérthető vagy értelmezhető lehet. Következésképpen, az eszmetörténet, akárcsak a tudásszociológia, feladata az interpretáció. Mannheim a droyseni felfogás híve, a megértés a hozzáférhető dokumentumokból következtet arra az egységre, amelynek a dokumentumok csak megnyilvánulásai. Mannheim terminusaiban tehát a dokumentum, esetünkben az eszme, értelme a mű értelmezőjében aktualizáló értelem, az értelmező számára jelentéssel bír. A megfigyelő és a megfigyelt viszonyára rákérdező értelmező beállítódás a tárgyat valamilyen szellemi habitus vagy világnézet tárgyaként, dokumentumaként közelíti meg. Az a mód, ahogy az értelmező vizsgálja, elemzi tárgyát, messzemenően függ saját világnézetétől, megközelítésmódját jellemző szinoptikus szemponttól. Ugyanazok a tárgyak, dokumen-

<sup>46</sup> Az értelmezési konfigurációk tekintetében (Wolfgang Iser 2004).

<sup>47</sup> Wessely Anna azokat az elméleti kontextusokat is megvizsgálja, amelyek szóba jöhetnek a mannheimi tudásszociológia világnézeti problémájának elhelyezésében. Utal Dilthey, Riegl, Max Weber, Max Dvorák és Droysen eljárásaira. Mintegy összegzésként megjegyzi, hogy a „tudásszociológia végül is a társadalmilag szerveződő tevékenységek szerkezetében talált rá arra a bázisra, ahonnan nézve egyaránt viszonylagosnak bizonyult a gazdasági-politikai és a kulturális szféra autonómiája, és ily módon lehetővé válik a strukturális kényszerek által korlátozott helyzetek magyarázatának összekapcsolása az (...) egyéni viselkedés megértésével.” (Wessely:1986:29).

<sup>48</sup> Droysennel kapcsolatosan (W. Iser 2004) valamint H. G. Gadamer (1984), Paul Ricoeur (1971) A régebbi vita M. Weber megértő-szociológiája kapcsán bontakozott ki, de Mannheim számára, aki Weber hű „tanítványa” volt, nem volt kétséges, hogy a megértés nem nélkülözheti az értelmezést-magyarázatot. Az újabb vita a posztmodern interpretációs elméletek kapcsán merült fel, amely ismét hangsúlyozza a szöveg (társadalmi cselekvés) vonatkozásában a hermeneutikai eljárás fontosságát, mint a történeti-genetikus tudományok módszerét. A vita, hogy a hermeneutika módszernek tekinthető vagy sem, nem lezárt.

tumok különbözőképpen jelennek meg az egyes korok más-más centrumok köré szerveződő interpretációjában. Ezért kell mindig újraírni a történelmet, az eszmetörténetet, hiszen minden nemzedék más, centrálisnak vélt összefüggések fényében szemléli ugyanazokat a tényeket, amelyek ettől már nem is ugyanazok a tények. Minél nagyobb az affinitás az értelmező világnézete és a vizsgált műben dokumentálható világnézet között, annál nagyobb az adekvát interpretáció esélye. Több helyes, kimerítő és konzisztens világnézeti értelmezés lehetséges, amelyek a megfelelő interpretációk terminusában fordíthatók le stb. (Mannheim 1994:31-38.)

Mannheim érdeklődése köztudottan az ideológia jelenségére irányult, ebből következett, hogy a tudásszociológiát Schelernél tágabban értelmezte, mert számára nagyobb jelentőséggel bírt a marxizmussal folytatott vita. Aminek eredményeképpen eszmetörténeti és történetsszociológiai perspektívákból alkotta meg a világnézetek ideáltipikus fogalmát. Nem célunk az ideológiaelméletének ismertetése, hiszen közismert, sőt: sokan Mannheim munkásságát csupán erre korlátozzák. Itt annyit jegyzünk meg, hogy a totális ideológiafogalom felmerülése formálta át a korábbi eszmetörténeti vizsgálódást Mannheimnál tudásszociológiává. Az ideológiafogalom<sup>9</sup> nála nem negatív, nem tartalmaz mást, mint ami benne abszolút pozitív és a tudományos kutatás számára felhasználható. A totális ideológiafogalom, vagyis a tudásszociológia lehetősége, tisztán eszmetörténetileg, sajátosan német gondolkodási folyamatok eredményének tekintette. Ennek előfeltétele volt:

a.) A tudatfilozófia kialakulása, amely a tudást és gondolkodást viszonylagossá tette. b.) A társadalmi szféra mint vonatkozási rendszer kialakulása, amelyből és amelyre tekintettel függővé és viszonylagossá lehet tenni a gondolkodást, a tudást. c.) A viszonylagossá tétel új formájának, a leleplező tudatnak a megszületése. d.) A relativitástotalitás igénye, mely szerint nem egy eszme, nem egy gondolat, hanem egy egész gondolatrendszer vonatkozik a mögötte álló társadalmi létre. (Mannheim 1996:84-88.)

Mannheim saját bevallása szerint is, a totális ideológiafogalommal elérte a tudásszociológia szintjét, ez lehetővé tette annak megértését, hogy a társadalmi képződmények ideologizáló befolyásával szemben nem sértetlen semmiféle emberi gondolat.

Mannheim nem osztotta Scheler ontológiai ambícióit, ezért a relativizmus ellentétéként megalkotta a relacionizmus kifejezést, hogy rámutasson a tudásszociológia ismeretelméleti perspektívájára: arra, hogy a tudás mindig valamilyen adott helyen való tudás. Vagyis az értelmes elemek egymásra vonatkoztatottak, s egy bizonyos rendszerben egymás értelmességét kölcsönösen alapozzák meg. Ezzel Dilthey és a német historizmus eszközeivel megoldja a marxizmus problémáját. Noha, Mannheim tudatában volt, hogy nem lehet

<sup>9</sup> Az ideológia fogalmáról (Mannheim 1996:84).

teljesen elejét venni az ideologizálásnak, mégis módszeres elemzésekkel számos társadalmi okot és következményt feltárhatónak vélt. Más szóval a gondolkodás tárgya egyre nyilvánvalóbbá válik a rá irányuló perspektívák özőében. Ezt a tisztulási folyamatot a tudásszociológia segítheti, amely ez által fontos segédeszközzé válik az emberi törekvések helyes megértésében. E tekintetben reményét a szabadon lebegő értelmiségbe vetette, amelyet az osztályérdekektől viszonylag függetlennek tartott. Ez pedig arra utal, hogy nem csupán a tudásszociológia, hanem az eszmetörténet sem tekinthet el vizsgálódásaiban az értelmiség szerepétől, mint az eszmék termelőjétől. Ezzel a kérdéssel, noha fontosnak tarjuk, itt nem foglalkozunk.

### AZ ESZMETÖRTÉNET A MANNHEIM UTÁNI TUDÁSSZOCIOLÓGIÁBAN

A továbbiakban megpróbáljuk felvázolni, hogy a Mannheimot követő időszakban miként alakult az eszmetörténet sorsa a tudásszociológiában.<sup>50</sup> Mannheim a tudás fogalmát tág értelemben használta, vagyis abban az értelemben, ahogy az eszmetörténet beszél az eszmékről, anélkül, hogy érdekelt volna belső érvényességük, az eszméket társadalmi hatásuk kritériuma szerint szelektálta. Röviden: úgy tartotta, hogy a tudásszociológiához tartozik minden eszme, amelyet egy jelentős csoport magáénak vallott. Ezt jól illusztrálja A konzervativizmus, illetve Ideológia és utópia című műve.

Mannheim tudásszociológiából való kivonulását követően egyre inkább tudományszociológiai irányt vett az általa kibontott diszciplína, számos rivalis elméleti pozíció alakult ki, annál kevesebb a módszertani hozzájárulás. Ha rendet akarunk teremteni a vetélkedő elméletek között, akkor R. Boudon<sup>51</sup> sémája nyújt támpontokat. Ez a megjelent munkák alapján kétfajta tudásszociológiával számol.

1.) A holista megközelítések, amelyek a mentális élet tendenciáit, ciklusait, ritmusait és a tudást befolyásoló makroszkopikus változók együttesét hangsú-

<sup>50</sup> Mannheim tudásszociológiai munkássága lényegében az 1930-as évek elején lezárul, angliai korszakában figyelme a nevelésre és a tervezésre irányul. Ugyanakkor itt kell megjegyeznünk, hogy noha M. Scheler a tudásszociológia névadója, Mannheim Károly pedig az, aki szisztematikusan kifejti és megállapítja az új diszciplína határait, nem hagyható szó nélkül, hogy a tudás problémájával a szociológia klasszikusai is foglalkoztak, anélkül, hogy a terminust használták volna. Így például Durkheim, Weber, Pareto. A durkheimi szociológia tudásemelétének teljes körű és alapos rekonstrukcióját illetően (lásd: Némédi Dénes 1996:136-139). A tudatnak, a reprezentációnak, a kommunikációnak, s az érintkezési folyamatoknak „kitüntetett szerepe volt” Durkheim munkásságában, de nem volt specifikus tudásszociológiai elmélete – állapítja meg Némédi Dénes, hasonlóan vélekedett R. Boudon is. (Boudon 1992:560).

<sup>51</sup> Raymond Boudon (1992). Az általa szerkesztett kötet román nyelvű változatát használom (Raymond Boudon 1998) – szerzőtársai: J. Baechler, F. Balle, P. Birnbaum, F. Chazel, M. Cherkaoui, M. Cusson, F. Friedberg, B. Valade.



lyozzák, mellőzve a mikroszkopikus közvetítéseket. 2.) Az akcionista, individualista, mikroszkopikus cselekvés elmélet perspektívájában írt munkák, amelyek a társadalmi szereplők elméletekbe és kijelentésekbe vetett hitének aggregált motívumait vizsgálják egy adott társadalmi kontextusban.

Az irányzatok kifejtése helyett végül is Boudon egy mikro-makro megközelítést választ, ezzel hangsúlyozva a kettő közötti átjárhatóság, pontosabban a kettő interaktív viszonyának fontosságát. (R. Boudon 1997:558-559.).<sup>52</sup>

1.) A makroszkopikus tudásszociológiában az emberi gondolkodást, az eszmék, elméletek tudásformáit illetően több irányzat létezik. Az egyik A. Comte a tudás három evolutív sémáját követi. Ennek nagy hatása volt, ugyanis hitet tett a modern kultúra egysége mellett, s a modernitás kultúrájának lényegét a tudományos gondolkodás és eszmék térnyerésében jelölte meg. Ez mai értelemben egy „internalista elmélet”, ugyanis a fejlődést az ember belső szellemi teljesítményeként fogja fel. Emellett létezik az úgynevezett „folytonosság és megszakíttottság elmélete”, amely a tudományos és a tudomány előtti gondolkodást választja el, illetve köti össze. Lévy-Bruhl<sup>53</sup> különbséget tett a primitív, prelogikus és a modern gondolkodás között. Ezzel szemben Durkheim<sup>54</sup> a tradicionális vallásos, mágikus gondolkodás és a modern tudományos gondolkodás között folytonosságot tételezett.

P. Sorokin<sup>55</sup> a „mentalitás ciklikus” mozgására hívja fel a figyelmet. Szerinte vannak korszakok, amelyekben domináns a kísérletezés és a valóság megfigyelése, más korszakokban kitüntetett figyelmet kap a jó és az érzékfeletti eszméje, s végül, amikor mindkettő, az érzéki és az érzékfeletti kombinációja jellemzi egy korszak mentalitását. Például a művészettörténetben és az irodalomban tapasztalható az a fluktuáció, amelyet Sorokin feltételezett. Bizonyos korszakokban egyes stílusok a valóságra, mások ettől eltávolodva, a rejtettre, a valóság mögöttire teszik a hangsúlyt, megint más korszakban a valóság inspirálta benyomások és víziókat emelik ki. A művészeti iskolákat jelölő terminusokkal illusztrálja a jelenséget: realizmus, absztrakt festészet, hiperrealizmus, szupralrealizmus, expreszionizmus, leíró zene, tiszta zene, programatikus zene stb. Ugyanez megy végbe

<sup>52</sup> A kötetben a tudásszociológiai részt „Megismerés” címmel R. Boudon írta. (Boudon 1998:555-600) A fejezet összeállításában kisebb módosításokkal, illetve táblázatszerkesztések kivételével R. Boudon osztályozási sémáját, példáit és szakirodalmi utalásait követem.

<sup>53</sup> Idézi: R. Boudon 1998:560. Lévy-Bruhl, L: (1922). *La mentalité primitive*. Paris. PUF. 1960.

<sup>54</sup> Idézi R. Boudon 1998:553. Durkheim, É, Mauss M: *Essai sur quelques formes primitives des classifications*. In: L'Année sociologique. 6 (1902). 1-72. Magyarul lásd: Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia*. Osiris. Budapest. 2000.

<sup>55</sup> Idézi R. Boudon 1998: 561. Sorokin, P: (1937-1941). *Social and cultural dynamics*. New York/Cincinnati. American Books. Co., vol. 4. Boston, Porter Sargent. 1970.

szerinte az erkölcs és jog területén is, ahol a pozitivista elméletekkel szemben állnak a természetjog és a kontraktualista elméletek. Noha Sorokin elméletét több vonatkozásban is vitatják, van benne egy igen lényeges megállapítás. Bizonyos általános témákra – mint például a jó és az igazság kérdéseire – adható válaszok az ember gondolkodástörténetében részlegesen és számban is végesek, ebből következik, hogy az emberi gondolkodás ciklikus jellegű. Lovejoy is alátámasztja Sorokin véleményét, amikor kijelenti, hogy az eszmék történetében napjainkban nem sok eredetiség, újdonság fedezhető fel.

A mentális jelenségek ciklikusságát Pareto<sup>36</sup> alapozta meg (1916), szerinte a kombinációs ösztönök korszakai váltakoznak az aggregátumok állandóságának korszakaival. Vagyis, egyes korszakok kedvezőek a mutációk és az újítások számára, mások pedig tökéletesítik, kiegészítik, megszervezik a létező tudásokat. Th. Kun a jelenséget úgy írta le, hogy az emberi gondolkodásban a forradalmi és normális tudomány korszakai váltakoznak. Pareto a gondolkodásnak ezt az ingadozását, amelyet az etika, esztétika, az ismeretelmélet területén mutatott ki, azzal indokolta, hogy a lehetőségek tárháza korlátozott és véges.

W. Stark<sup>37</sup> szerint a társadalmi reprezentációk Arisztotelészől napjainkig, a filozófiában, a társadalomtudományokban, a politikai gyakorlatban az organikus és mechanikus modell között ingadoznak. Például Rousseau, Pareto, Simmel számára a társadalom többé-kevésbé mesterséges, amelyet az egyének akarataikon kívül és tudattalanul hoznak létre. Arisztotelész, A. Szent Tamás, Spencer, Durkheim elsődlegesnek a csoportot tartották, az egyént pedig a csoport derivátumának. Minthogy ez a két nézőpont kimeríti a lehetőségek területét és kiegészítő igazságokat tartalmaz, ami nehezen elgondolható egymásutánosságukban, így hát bizonyos ingadozások vannak közöttük. A zavaros, válságos, anómikus időszakok kedveznek a társadalom mechanicista felfogásainak. Ez jellemzi az urbanizált civilizációk fejlődését: a személytelenség, az anonimitás kedvez a társadalom mechanicista felfogásának. Ugyanakkor a nemzetek közötti verseny, a külső veszély érzete feltámaszthatja a nemzeti érzést, a nacionalizmusokat, a nemzet és a kultúra közötti megszakítotttságot, diszkontinuitást, ami a társadalom organicista felfogásának kedvez.

A mentális élet ciklusait illetően a tudásszociológia a történetfilozófia örököse. Vico, Voltaire, Herder, Hegel bizonyos szabályszerűségeket igyekezett kimutatni a gondolkodásban. Ez az aspektusa a tudásszociológiának éppen olyan izmos, mint a történetfilozófia, s itt nem az érvényességet kell

<sup>36</sup> Idézi R. Boudon 1998:573. Pareto, V.: *Traité de sociologie générale*. Genève/Paris. Droz. 1968.

<sup>37</sup> Stark, Werner (1958:3-46). Talán Stark tekinthető az utolsó mannheimi értelem-ben vett tudásszociológia művelőjének.

megkérdőjelezni, hanem azt kell hangsúlyozni, hogy lényege szerint interpretatív. Minthogy bizonyos mentális jelenségekről lehet ciklikus és evolucionista felfogásunk, például a materializmus Demokritosztól Marxig és tovább. Időközönként bizonyos eszmék újra megjelennek a történelem színpadán, különböző tartalmakkal, így tehát a történelmet lehet ciklikusnak is és célirányosnak is tekinteni. Ezzel magyarázható, hogy a tudásszociológia nem mentes bizonyos önkényességektől: a ciklikus és az evolucionista tézisek az eszmetörténet egyik-másik aspektusának kiválogatásából és az egyes hangsúlyok áthelyezéséből, illetve kiemeléséből származnak. Többé-kevésbé helyesnek is tekinthető ez az eljárás. Ugyanakkor többé-kevésbé összhangban van azzal a korrallal, amelyben megjelenik. Tehát nem állítható egyértelműen egyikről sem, hogy igaz vagy hamis.

A tudásszociológia eszmetörténeten alapuló interpretációjának szabadságát jól mutatják azok az esetek, amikor a szabályszerűségek, a megszakítások kérdése vetődik fel az intellektuális és általában a mentális életben. Például R. Nisbet<sup>58</sup> abból indul ki, hogy létezik egyes számban egy szociológiai tradíció, amit azzal lehet magyarázni, hogy az alapítókban a közös nézőpontokat emeljük ki. Ugyanakkor különösebb nehézség nélkül ki lehet emelni a különbségeket is. Nisbet a nézőpontok egységére helyezi a hangsúlyt. Szerinte a szociológia klasszikusainak gondolkodásában közös vonás, hogy nem lelkesedtek a felvilágosodás filozófiájának eszméiért:

**A felvilágosodás filozófiája:**

**A szociológia klasszikusai:**

Szerződéselmélet, mesterséges.

A szerződés szerződés előtti alapjai (É. Durkheim).

A vallás illúzió.

A vallás a társadalom alkotó eleme (M. Weber, É. Durkheim, A. Tocqueville).

Az emberek közötti egyenlőség imperatív jellege.

Egyenlőtlenség normális, funkcionális (M. Weber, É. Durkheim, H. Spencer).

Társadalom.

Közösség (F. Tönnies).

Ezen ellentétpárok kiemelésével Nisbet azt sugallja, hogyha megvizsgáljuk a szociológia eszmetörténetét, akkor abból az derül ki, hogy a szociológia lényegében a konzervatív, romantikus ideológia szcientista változata. Azonban nem mondhatjuk, hogy ez a tézis igaz vagy hamis. De nyomban hozzátehetjük, hogy ezzel ellentétben, ha a folytonosságot

<sup>58</sup> Idézi R. Boudon 1998:563. Nisbet, R.: (1966). *La tradition sociologique*. Paris. PUF. 1984.



emeljük ki a felvilágosodás filozófiája és a szociológia alapítói között, hasonlóan meggyőző lehet:

**A felvilágosodás filozófiája:**

**A szociológia klasszikusai:**

A kultúrák fölötti emberi egyetemesség.

A tudomány a vallás és mágia talaján fejlődött ki (É. Durkheim).

Az emberi pszichikum egyetemessége, a kultúrák különbözősége ellenére.

Megértés – (M. Weber ).

Pozitív elemzés.

A vallási jelenségek.  
(M. Weber, V. Pareto, A.Tocqueville).

Mindkét példából az derül ki, hogy az eszmetörténeti anyagon építkező makroszkopikus tudásszociológia válasza az adott kérdésekre kötelezően interpretatív. Ugyanakkor azt is látni kell, hogy ez a szabály nem általános. A számtalan polémia, ami a modernitás természetéről, valamint a posztmodern jelenségről folyik, jól mutatja, hogy ennek az eszmetörténetből kiinduló tudásszociológiának megvan a maga létjogosultsága.

Más megközelítések nemcsak az evolucionista vagy ciklikus vonulatát vizsgálják a mentális jelenségeknek, hanem a makroszkopikus jelenségek makrostrukturális okait is. A modern tudományok, a kapitalizmus, az individualizmus születése a tudásszociológia területei, amely arra törekedett, hogy kimutassa ezeknek a korszakváltó mutációknak az okait. A modern ideológiák – mint láttuk – kezdettől fogva kitüntetett területe volt a tudásszociológiának, sehol máshol, mint itt, ténylegesen eszmetörténeti anyagra kellett támaszkodni ahhoz, hogy a tudás átpolitizált modern jelenségét láthatóvá lehessen tenni. A lényeges hozzájárulást a tudás kontextusfüggőségének kimutatásában, az ideológiák elemzésében, a partikuláris ideológiák, az egyes eszmék elterjedése, a hitek és reprezentációk kialakulása és kölcsönhatása területein mutathatók ki a tudásszociológiai monografikus feldolgozásokban.

A másik jelentős területe a tudásszociológiának az ideológiák végének kutatása, ahol sok a spekuláció. Kétségtelen, hogy a 18. században megjelent totális ideológiák, eredeti formájukban, többé nem jelennek meg. De semmi garancia arra, hogy az emberiség történelmében ezek a totális ideológiák módosult formában a jövőben is ne jelennének meg. Mannheim, akit főleg a világnézetek érdekeltek, világosan látta, hogy a totális ideológia térnyeréséhez elégséges egy aktív kisebbség, amely meg van győződve, hogy az a társadalom, amelyben él, rossz, hogy az illető kisebbségnek legyen egy elméleten alapuló nemzetmentő programja, amelyet kétségbevonhatatlan igazságként fogad el, illetve hogy legyen befolyása bizony társadalmi rétegekben, és képes legyen kihasználni a válsághelyzeteket, hogy megragadhasa a hatalmat. Az ideológiák végének illúziója abból táplálkozik, hogy a jövő a jelen meg-

hosszabbodása. Ehhez társul a történelem vége<sup>59</sup>.

Ami általában az ideológiákat illeti, – ellentétben a totális ideológiákkal, – azok szétszórtak, homályosak és részlegesek és a társadalmi élet állandó elemét képezik, ebben a minőségükben a tudásszociológia kiemelt tárgyai. Például az egyenlőség eszméje a demokratikus társadalom állandó követelménye. Tehát egy ideológiáról van szó, amely axiológiai értékeinek megvalósítása megkérdőjelezhetetlen, ami aztán gyakran a várt eredmény ellenkezőjét produkálja (lásd: az oktatásban).

A tudásszociológiát – miközben a hosszú távú mentális tendenciák kimutatására törekszik – három típusú hiberbola (túlzás) fenyegeti<sup>60</sup>:

a.) Túlzott jelentőséget tulajdonít a strukturális tényezőknek, feltételezi hogy ezek a tényezők ugyanazt a hatást váltják ki mindenütt. Ma már világos például, hogy a Weber által feltételezett korreláció a modernizáció és a varázstanítás között megtévesztő volt. D. Bell<sup>61</sup> a nyugati társadalmak modernitását nem a társadalom racionalizálásában látja, ellenkezőleg, egy kulturális ellentmondásos állapotban: vagyis míg a gazdasági szektorban uralkodó a racionalizáció, az összes többi szektort főleg az irracionalizmus uralja.

b.) A túlzás másik forrása, az egytényezős determinizmus a tudás jelenségek magyarázatában. Például a marxista tradícióban az osztályok struktúrája magyarázza a mentális jelenségeket. Itt azokról az elméletekről van szó, amelyek az esztétikai értékeket úgy állítják be, mint az osztályharc jelenségének hatását. Vagy: a szép percepciója csak az által az, amit az uralkodó osztály szépként ismer el. Itt látni kell, hogy Marx maga ebben a tekintetben nem volt marxista. Világosan kimondja, ha bizonyos mentális produktumoknak társadalmi eredetük van, nem jelenti azt, hogy később nem fejlődhetnek autonóm módon. Marx itt főleg a jogra, a tudományra és művészetre gondolt. Simmel mondja, hogy a tudatlant gyakran a sznobizmus teszi felismerhetővé: egy művészt aszerint ítél meg, hogy az divatos. Nem ez történik a szakember esetében, ítéleteinek alapja nem társadalmi, hanem objektív. Vagy ott van Weber protestans etikája és a kapitalizmus szelleme között tett korrelációja – ez csak egy az okok között. A másik oldalon miközben ironizálják az egytényezős neo-marxista és weberi magyarázatokat, ugyanakkor mindenféle mentális jelenséget az alapvető mítoszokból, az imaginárius struktúráiból vagy az ideológiákból vezetnek le.

<sup>59</sup> Újabb változatában (Fukuyama 1994).

<sup>60</sup> Minderről bővebben lásd: (Boudon, 1998:569-570).

<sup>61</sup> Bell, Daniel: (1960). *The end of ideology*. Glencoe. Free Press. 1965. valamint *The cultural contradictions of capitalism*. New York. Basic Books. 1976. Magyarul lásd: *Kultúra*. Előszó. In: *A posztmodern* (szerk.: Pethő Bertalan). Gondolat. Budapest. 1992. p. 198-217. Lásd még: Bell, D.: *Első szerelem és kora bánat*. In: *Valóság*. 32.9/1989. p. 24-37.

c.) A harmadik túlzás a holista hiberbola, a kényelmes megbélyegzések reifikációja, vagyis amikor nem valóságos, névleges dolgokat valóságosnak tekintünk a történelmi és a szociológiai írásokban. Például a modernitást és a posztmodernitást úgy állítjuk be, mintha azok léte biztosított lenne, és amelyek összetevői könnyen meghatározhatók lennének. A mindennapi gondolkodásban gyakori ez.

2.) Mannheim jelentőségét Boudon abban a programban látja, amelyben kijelöli a tudásszociológia feladatát: válaszoljon azokra a körülírható kérdésekre, amelyek bizonyos modellek segítségével társítják a makroszkopikus dimenziókat a mikroszkopikus dimenziókkal, és ne foglalkozzon az emberiség mentális fejlődésének ciklikus és egyenes vonalú erőtényezőivel (Boudon 1997: 571). Mannheim ténylegesen is a weberi programot követi és viszi tovább a tudásszociológia területén. Vagyis ahhoz, hogy megmagyarázzunk egy hitet, bármennyire is különös az, ahhoz azt megérthetőnek kell tartanunk, meg kell találni azt az értelmét, amelyet neki a társadalmi szereplő tulajdonít. Röviden: meg kell találni azokat a motívumokat (indokokat), amelyek miatt a társadalmi szereplő hisz abban, amiben hisz, más szóval ami indokolja hitét. A neokantiánus tradíció szellemében – Mannheim szerint is – a valóságos nem látható, csak a gondolkodás közvetítésével. Ahhoz, hogy a valóságot más-ként gondolják el, ahhoz nem elég, hogy azt a valóságot megváltoztassák, ahhoz az szükséges, hogy a gondolkodás eszközeit, amelyek lehetővé teszik ennek a változásnak a kifejezését, javasolják és kikényszerítsék. Például addig, amíg az agrárkapitalizmus kifejezés nem volt használatos, hanem azok az elméletek voltak érvényben, amelyek szerint az ipari világhoz hasonlóan működik az agrárvilág is, a földtulajdonos nem mond le a hagyományos felfogásról, vagyis, hogy a város és a falu, az ipar és a mezőgazdaság két különböző világ, egyik a jövőre, a másik a múltra orientált. Ez a példa arra utal, hogy a tudásszociológia ott hatékony, ahol a körülírható jelenségek magyarázatára nyílik lehetőség. Ugyanakkor jól mutatja, hogy miként lehet kollektív jelenségeket individuális okokból kiindulva magyarázni. A kollektív jelenségeket, pedig aggregált hatás eredményeként kezelni. A módszer lényeges eleme a hamis tudat elemének kiemelése. Például, a középkorban a kamatos kölcsön személyes kapcsolaton alapult – rossz és erkölcstelen, az újkorban személytelen ez a kölcsönforma – jó és erkölcsös. Mindkét esetben a társadalmi szereplőnek megvannak az indokai arra nézve, hogy rossznak vagy jónak tekintsék ezt a kölcsönformát. A példa arra utal, hogy a tudásszociológia akkor sikeres, ha rejtélyes, bizzar mentális jelenségek magyarázatára vállalkozik.

Mannheim tudásszociológiáját a német emigráns W. Stark<sup>42</sup> fejlesztette to-

<sup>42</sup> Az ideológiák helyett ő is úgy látja, hogy az organikus és mechanikus modellek között ingadozás tapasztalható Arisztotelészől napjainkig az eszmék történetében (Stark 1958:152-161).

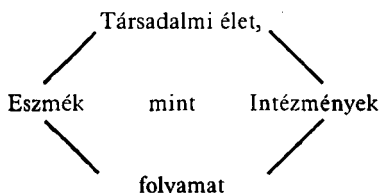
vább. Eltávolodik a központi ideológiafogalomtól. A tudásszociológia feladata, szerinte, nem az eltorzult társadalmi gondolatok és gondolkodás rögzítése és leleplezése, hanem magának a tudás alapjának módszeres vizsgálata. Stark központi problémája az igazság és nem a tévedés. A gondolatok és a társadalmi struktúra közötti összefüggésekről adott magyarázatai közelebb állnak Schelerhez, mint Mannheimhoz. Az kétségtelen, hogy a tudásszociológia figyelmé kizárólag az ideákra, az eszmékre, az elméleti gondolatokra irányult, így nem véletlen, hogy – főleg Mannheim esetében – az eszmetörténetnek kitüntetett szerepe volt. Az új tudásszociológiában, amely Berger–Luckmann<sup>69</sup> nevéhez kapcsolódik, az eszmetörténet háttérbe szorul. Kizárják a tudásszociológiából az ismeretelméleti és metodológiai kérdéseket, s ezzel a kizárással elhatárolják magukat a két alapító tudásszociológiájától (Scheler, Mannheim) és minden későbbi neopozitivistá vállalkozástól. Ebből következik, hogy a tudásszociológiát empirikus szinten újra meg kell határozni, mint olyan elméletet, amely a szociológia empirikus tárgyára irányul. Ezen a szinten, mint láttuk, a klasszikusoknál a tudásszociológia szellemtörténetnek tartotta magát. Náluk az eszmék problémaköre, beleértve az ideológiák sajátos esetét is, a tudásszociológián belül csak része egy nagyobb kérdésnek, mégpedig központi része: mert nem létezik az általános történelem húsától és vértől leválasztott eszmetörténet. A szellemtörténet, illetve az eszmetörténet többé már nem tarthat igényt arra, hogy továbbra is központi szerepet vállaljon, vagyis alapja legyen az új tudásszociológiának, mivel az elméleti gondolatok, eszmék, világnézetek nem annyira fontosak a társadalomban. Noha, eszmék nélkül nincs társadalom, Berger–Luckmann az eszméket a társadalom kis, elhanyagolható szegmensének tartja. Ehhez képest mindannak, amit a tudásnak tekintenek, a társadalomban sokkalta tágabb a tere. Bármely társadalomban az emberek csak korlátozott köre hivatott az elméleti tevékenységre, az eszmékkel való üzletelésre, világnézetek gyártására. Pontosabban: kevesen foglalkoznak a világ elméleti elemzésével, de mindannyian valamilyen világban élünk, s a társadalomban így vagy úgy mindenki részesül a tudásból. Így tehát a tudásszociológia központjában nem az eszméknek, hanem a köznapi tudásnak kell állnia, mert ez adja meg a jelentés és értelemstruktúrákat, amelyek nélkül emberi társadalom nem létezhet. Ezért az új tudásszociológia tárgya a valóság társadalmi felépítése. Nem tekinthet ugyan el a valóság elméleti, eszmei artikulációjának elemzésétől, de nem ez a legfontosabb. Feltételezésük szerint a társadalom helyes megértéséhez meg kell vizsgálni azt a módot, ahogyan maga a társadalom ezt a valóságot megteremti – ez is feladata a tudásszociológiának. Kétségtelen, nem kis feladat.

<sup>69</sup> Noha, mint már említettük, a valóság társadalmi konstrukciójának az eszmék is részei, s nem gondoljuk, hogy az eszmék kizárólagos termelői csak az eszmékkel üzérkedők volnának. (Berger–Luckmann 1998:11-35)

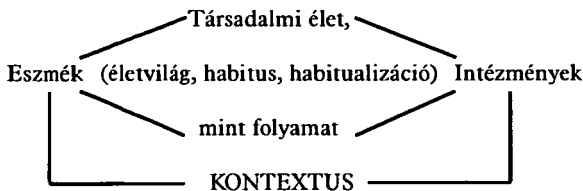
**AZ ÉLETVILÁG, HABITUS, HABITUALIZÁCIÓ – AZ ESZMÉK, A GONDOLKODÁS KONTEXTUALITÁSA**

Az alábbiakat összegzésnek szánjuk. Feltételezzük, hogy az eszmék története nemcsak azokat az eszméket tartalmazza, amelyek időben és térben, a mutációs és szelekciós folyamatokban fennmaradtak, hanem azokat is, amelyek kihullottak. Scheler metaforájával szólva a társadalmi kontextus úgy működik, mint egy zsiliprendszer, a körülmények függvényében egyes eszmék számára megnyílik, mások számára pedig bezárul. Tehát azt mondhatjuk, hogy az eszmék helyzetfüggőek, kontextusfüggőek, s mint ilyenek, a mindenkori társadalmi folyamatok által és abból tudatosan vagy tudattalanul megkonstruáltak.

Az eszmetörténetnek a tudásszociológiában elfoglalt helyét illetően szem előtt kell tartani ezt a tényösszefüggést, függetlenül attól, hogy ezek az eszmék hamisak vagy igazak. W. Stark sémája az eszmék társadalmi térben elfoglalt helyét jelöli ki. (W. Stark 1958. 244).



S ezt kibővítjük az életvilág, habitus és habitualizáció, egyszóval a kultúra komplexumával, amely a társadalmi folyamatban jön létre. S a társadalmi folyamatnak ezek az objektivációi az eszmékben és az intézményekben öltetnek tartalmat, illetve formát, amelyek egészében a társadalmi élet mint folyamatában létrejövő kultúra összetett plurális kontextusát alkotják.



Az általam kibővített, átszerkesztett séma mutatja: a társadalmi élet egyik oldalán vannak az intézmények, amelyek összehasonlító állandóságot mutatnak, a másik oldalon az eszmék, amelyek szintén összehasonlíthatóak, szinkronikus és diakronikus perspektívában vizsgálhatóak. A tár-



sadalmi élet mint folyamat meghatározható irányt követ, benne bizonyos vezérlő értékek, normák mutathatók ki, amelyek befolyásolják, alakítják az egyének közötti játéktérrel, az interaktív viszonyokat és annak szabálykövető normáit, az életvilágokat, habitusokat, habitualizációt, vagyis összeszövők a plurális kultúraalkotás folyamatát. A kultúrát átszövők az eszmék/intézmények, és a kultúra is átszövi a társadalmi élet folyamatában létrejövő eszméket/intézményeket, vagyis a létrejött kontextusok újabb kontextusokat hoznak létre. Más szóval: a társadalmi élet – miközben stabilizálja a kontextusokat egyben – dekontextualizál is, s az újabb és újabb kihívásokhoz igazítja, s ez által újabb kontextusokat alakít ki. Tehát egyszerre van jelen benne a kontinuitás és a diszkontinuitás.

Eszmetörténeti/tudásszociológiai perspektívában a társadalom sem nem szubjektív, sem nem objektív. Mindkét értelemben – tehát mint mentális belső, és mint azon kívüli külső világ – korrelálva határozható meg. Ebből adódik – mint azt Mannheim is bizonyította –, hogy két különböző eljárás kapcsolódik össze a tudásszociológiában az eszmék értelmezésében, amelyek egymást feltételezik. W. Stark latin terminusokkal jelöli ezeket: az első, az „ab intra”, a belső, nevezzük immanensnek: az „ab extra”, a külső pedig a kontextualista megközelítés.

„Ab intra”: amelyben az adott szellemi terméket úgy kezelik, mintha annak jelentősége abban a formában és tartalomban rejlene, amelyet önmaga hordoz. A tiszta eszmetörténet immanencia-koherencia eljárási módja ez.

„Ab extra”: amikor egy eszmekészletet önmagán kívüli kontextusba helyeznek, s ez által oly módon teszik viszonylagossá az eszmét, hogy a kontextus meghatározó ereje mutatható ki az eszmében. Ezt szokták még Mannheim-paradoxonnak is nevezni.

W. Stark a két értelmezési sémát, vagyis az eszmetörténetit és a tudásszociológiai az eszmék egymást feltételező és exkluzív interpretációs útjainak tekinti. Bármilyen belső interpretációt körülvesz nagy számú, implicite elfogadott és megvizsgálatlan külső elem. És bármilyen külső interpretáció előfeltételezi a szerző belső, immanens-koherens eszmerendszerének megismerését. Bármely értelmezésnek a belső, immanens és a külső, kontextuális módszereit kell kombinálnia. Azonban minden kontextualista értelmezés problematikus. Ugyanakkor pszichológiai okai vannak annak, hogy a külső, kontextualizáló értelmező módszerek az eszmetörténetben keveset fejlődtek. Van egy tudatalatti félelem a kulturális jelenségek értelmezésével kapcsolatosan, amely szerint az mindenképpen leértékelné, lealacsonyítaná a kulturális jelenséget – epifenoménné fokozná le azokat. Ezt a dilemmát hivatott feloldani az eszmék tudásszociológiai interpretációja. (W. Stark 1958:213-216.).

Más szóval, akárcsak Mannheimnál, a tudásszociológiai kontextualizáló szint (az „ab extra”), nem érhető el az eszmetörténeti („ab intra”) szint megvalósítása nélkül, ugyanakkor az eszmetörténeti szint („ab intra”) sem áll meg önmagában a tudásszociológiai („ab extra”) szint nélkül. A kettő dialektikus

kölcsönhatásban van, vagyis a mikro- és makroszintek, a rész és egész, egyedi és általános interaktív viszonyáról van szó, illetve holisztikus szemléleti beállítódásról. Pontosabban: a hermeneutika alapszabályáról (Hekman 1986:67).

Az eszmetörténeti alapokon szerkesztett tudásszociológia létjogosultságát illetően a kérdés az, hogy fenntartható-e az eszmetörténetnek az a helye, amelyet Mannheim jelölt ki számára, vagy pedig a tudás köznapi jelentés- és értelemstruktúráira kell összpontosítania a figyelmét. Mi úgy gondoljuk, hogy a mannheimi alapelgondolás továbbra is fenntartható. A fentebb vázoltakkal ezt próbáltuk alátámasztani. Vagyis, az eszmetörténeti anyag továbbra is a tudásszociológiába integrálható, sőt az elszemélytelenedés körülményei között sem veszítette érvényét Pascal mondása: ami a Pireneusok egyik oldalán igazság, a másik oldalán hazugság.

Azonban az eszmetörténetre építkező tudásszociológiának, amely a hermeneutikai kör vonatkozáskeretei között értelmezi tárgyát – ami nem szűkíthető le csupán a múlt írásos dokumentumaira<sup>4</sup> –, számolnia kell a társadalmi szereplők egyének és csoportok tudáskészletét megalapozó, formáló, vezérlő pszichológiai és szociológiai relatív állandókkal, amelyeket az életvilág és a habitus, habitualizáció, más szóval a kultúra-összetett plurális kontextusa – kissé bonyolult – fogalmában fejezünk ki. Mindegyik relatív állandó valamilyen szinten a strukturális (társadalmi-kulturális) összetett plurális kontextust árnyalja, és teszi érthetőbbé a társadalmi élet, mint folyamatban termelődő eszmék és intézmények egymásra rétegződését, hálózatszerű összeszőződését, kölcsönhatásait, mint ahogy azt a fentebbi kibővített sémában is megjelenítettük. A kultúra-összetett plurális kontextusa, amelybe integráltuk az életvilág, habitus, habitualizáció társadalmi életben létrejövő folyamatait, kétségtelenül tágabb, átfogóbb jelentéssel bír, mint Schütz életvilág, Bourdieu habitus, Berger–Luckmann habitualizáció fogalmai. Ugyanakkor szorosabban kötődik Schütz életvilág fogalmához, amelynek megfelelője a viszonylagos természetes világszemlélet scheléri fogalma (1926). A kultúra-összetett plurális kontextusának feltételezése azt a belátást próbálja körülírni, miszerint, a kontextus – eszmék-intézmények, amelybe beleágyazódnak az életvilágok, habitusok, habitualizációk, illetve mindezek visszahatnak és formálják az eszméket-intézményeket – többszörösen összetett kulturális képződmény, amely nem csupán irányítja, szabályozza a társadalmi cselekvők viselkedését, gondolkodását, hanem belső érzelmi világukra is hatással van. Más szóval az affektív-kognitív beállítódá-

<sup>4</sup> Az eszmetörténetre alapozott tudásszociológia iránti egyik bizalmatlanság a tárgy dokumentum, szöveg jellegéből adódik, hogy az csak a múltra vonatkozik. Noha, a jelenünk mindennapi eszmekészletét feltáró szóbeli és írásos adatformák (interjúk, sőt kérdőíves adatfelvételek) tárgyát képezik nemcsak az eszmetörténetnek, hanem impliciten a tudásszociológiának is. Megfontolásra érdemes a posztmodern hermeneutikai belátása, amely a társadalmi cselekvést, viselkedést is szövegnek tekinti.

sok, s ezek tárgyasult formái is az adott kultúra mintázatába ágyazottak, ami nem zárja ki az antropológiai állandók létezésének elismerését, csupán relativizálja, árnyalja a bizonyos univerzalizmusok nem vitatott, létező voltát. Nos, ebben a perspektívában tekintsük át Schütz, Bourdieu, Berger–Luckman szabálykövetés mintázatára utaló fogalomhálózatát!

A. Schütz<sup>65</sup> a mindennapi világ élettrajzi helyzetét írta le az életvilág fogalmával, azt a relevanciastruktúrát, amelyet az egyén szintjén a szocializáció eredményez. Minthogy az eszmetörténetet integráló, abból építkező tudásszociológiának a eszmék értelmezésével párhuzamosan vizsgálnia kell kognitív álláspontok motivációját, amit a múltbeli és jelenbeli szövegek történetiszociológiai perspektívába helyezésével ér el, nem kerülheti meg, hogy magát a megfigyelőt is megfigyelje. Ezért az életvilág fogalma láthatóbbá teszi az eszméket alkotók és hordozók, egyének és csoportok nem reflexív meghatározottságait. Azt az interszubjektív világot, amelynek alapstruktúrája közös valamennyiünk számára. Az életvilág a mindennapi valóság – állapítja meg Schütz –, amely a természetet, a társadalmat, a kultúrvilágot foglalja magába. Vagyis bele születünk egy kulturális mintába, amelynek értelemrétegei kultúrobjektumokként adóttak, úgymint gesztusok, közlések, eszmék, szövegek, intézmények, szimbólumok, élmények. Az életvilág tehát olyan valóság, amely alakítja, formálja, módosítja cselekedeteinket, s amelyet cselekvéseinkkel módosíthatunk. Ezért életvilágomat meg kell értenem, ez irányban tett minden lépés korábbi tapasztalatokon alapul, ezek csak részben az én tapasztalataim, elsősorban szüleim és tanítóim tapasztalatai. Mindezek egységgé állnak össze tudáskészlet formájában, amely vonatkoztatási sémául szolgál világmagyarázatomban. Ez a recept, értelmezési séma egyúttal cselekvési előírás is. Így kapott tudáskészletünk térben és időben is strukturált. Ebből következően a társadalmi világ, a tudáskészletünk közös produktum, elődeink, kortársaink és utódaink egymáshoz illeszkedő tapasztalatán épül fel. Ennek legfontosabb összetevői a nézőpontok kölcsönössége, a tudás társadalmi eredete, a tudás társadalmi eloszlása. A tudásátadás a nyelv szókincsével történik, recepteket, tipizációkat foglal magába. Azonban a használatos tudás egyénenként különböző, a különbség nemcsak abban van, hogy mit tudunk, hanem abban, ahogy tudjuk ugyanazokat a tényeket. Ez pedig annak függvénye, hogy hol helyezkedünk el a társadalomban. Mindebből következik, hogy az eszmék esetében sem mellőzhetjük a szubjektív jelentésszerkezetet, vagyis az eszméket hordozók és alkotók jelentésadásait, ugyanakkor ezeket a szubjektív jelentéseket objektívan kell kezelni, mégpedig a szociológusnak kell lefordítania saját tudáskészletének nyelvére. Vagyis az eszmék tudásszociológiai konstrukciónak is szem előtt kell tartania azt, amit Schütz eljárásbeli követelményként fogalmazott meg. Vagyis:

<sup>65</sup> A köznapi észjárás gondolat tárgy-konstrukciója vonatkozik az eszmékkel dolgozó szociológiára is (A. Schutz 1984:182-205).

a.) a logikai konzisztenciát és koherenciát, a megalkotott rendszer világosságával és tisztaságával az objektív érvényességet szavatolja,  
b.) a szubjektív értelmezésre törekvést, vagyis a kutató modelljét vissza lehessen vezetni a vizsgált egyén tudatában lévő értelemre,  
c.) a megfelelés követelménye, a kutató konstrukciójának összhangban kell állnia a társadalmi valóság köznap tapasztalatából fakadó kognitív konstrukciókkal. (A. Schütz 1984:223-224.)

Az életvilág fogalma interaktív helyzet(ek) kéznél lévő tudáskészletét írja le, ez a tudáskészlet a szereplők számára jelentéssel bír, kulturálisan megteremtett mintákkal, értelmezésekkel, amelyeket az egyén saját eligazodására, életvitelének szabályozására használ a mindennapi életben. Pontosabban, az életvilág mint kultúra világa Schütznel redukált világ, a interszubjektív szférára, az emberi tudat „én” és „másik” felismerésére korlátozta. (Lásd: Weber szubjektíve jelentős tevékenységgel kapcsolatos elméletét.) A természetes beállítódás, az életvilág lényegében a husserli pszichológiához való visszatérés, az én-tapasztalat és a mi-tapasztalat színtere. Ebben a megközelítésben az életvilág által átfogott tér, az „én” – „te” interaktív viszonyának tere. Nem írja le a kultúra-összetett plurális kontextusát, a belső világon kívül eső világban létező, működő folyamatstruktúrákat, amelyek az interszubjektív kapcsolathálózatok funkcionálását alakítják, befolyásolják, szabálykövetésre kényszerítik. A kulturális szabálykövetés interiorizált belátása ez, de nem szól azokról a külső folyamatokról, amelyek a szabályok mintázatait mintegy kikényszerítik.

Az életvilág fogalmát egészíti ki, illetve árnyalja P. Bourdieu<sup>66</sup> habitus fogalma, amelyet egy- célcsoportra (művészet világára) vonatkoztat. A habitus lényege: „a bensővé tett mintázatok rendszere, amely mintázatok lehetővé teszi egy kultúra valamennyi tipikus gondolatának, észleletének és cselekvésének az előállítását, ugyanakkor csak ezeket.” (Wessely 1986:35.) Alapvetően, tehát, a habitus meghatározása arra utal, hogy az a kultúra egy szegmensére utal, annak fogalomkörébe vonható, tehát nem fogja át a kultúra-összetett plurális kontextusát. A habitus, tehát, Bourdieu feltételezésében, a történelem terméke, ugyanis a habitus termeli ki az egyéni és társadalmi gyakorlatot, magát a történelmet, a történelem által létrehozott sémák szerint. A habitus biztosítja a múlt tapasztalatainak aktív jelenlétét, a konformitások időbeli állandóságát. Itt, akárcsak Schutz életvilág fogalma esetében, a habitus fogalommal Bourdieu az irányítottság interiorizált, nem reflexív meghatáro-

<sup>66</sup> Bourdieu, P.: *La sence pratique*. Paris. 1980:100-102. A Bourdieu habitus fogalmának kialakításában döntő szerepe Panofsky Gótikus építészet és skolasztika (1951) című tanulmányának világnézet-értelmezése, a kötetet Bourdieu fordította francia nyelvre és írt hozzá előszót, amelyben „strukturálista” perspektívában fejti ki a kulturális megnyilvánulások világnézeti értelmezését. (Wessely 1986:33-35.) A habitus fogalom tömör összefoglalása miatt is, Bourdieu egy későbbi munkáját használtuk. (Bourdieu 1980:100-102)

zottságára teszi a hangsúlyt. Más szóval: a habitus fogalom a szokásnormák, az értékek és elvek komponenseinek együttműködését hangsúlyozza a magatartásirányítási – kulturálisan-társadalmilag vezérelt – mechanizmusában. A habitus közvetít a társadalmi struktúrák és az egyéni cselekvések között, vagyis szabálykövetési mintákat ír elő, mint a kultúra általában. A habitus anticipációi a múlt tapasztalatain alapulnak, és átviszik a régi ítéleteket az új tapasztalatokra. Tradíció és az innováció között közvetít, biztosítja a kettő között a folytonosságot. A habitus, tehát, a szituációk egy relatív konstans univerzumát jelenti. Az egyén habitusa csak egy változata a korszak és a csoport habitusának, az egyéni habitusok közötti különbség a társadalmi röppályák, szerepek egyediségében rejlenek. A habitus strukturálja az új tapasztalatokat az előző tapasztalatokon keresztül, s így egy sajátos integrációt valósít meg.

A habitus Bourdieu értelmezésében nem általános ontológiai keret, mint Schütznel az életvilág, hanem ezzel egy csoport, a kultúra-művészet alkotók magatartásirányításának működését kívánta feltárni. A kérdés az, hogy ki lehet-e ragadni egy célcsoportot egy térben és időben jól körülhatárolható kultúra-összetett plurális kontextusából, abból az idő-térből, amely a többség kultúrája, s mindenki számára közös, vagy mindenki részéről elvárt magatartást feltételez. Lehetnek sajátos, partikuláris életrvitelek, életakarások egyazon életvilágon belül, de ez nem jelenti azt, hogy azok nem részei az adott tágabb kultúra-összetett kontextusának. Bourdieu elitista beállítódása lényegében és sűrített formában ugyanazt vonja be a habitus jelentéseibe, mint amit Schütz az életvilág identifikációjában részleteiben átfogóbban sorol fel.

Azonban a társadalmi élet mint folyamat dimenziójában az életvilág, habitus, mint történelmi kulturális mátrixokat a habitualizáció, az intézményszerűsülés fogalmával kell kiegészítenünk, ugyanis ez mintegy keretét adja a szociális valóság intézményi és mentális felépítési módjának, a kontextusok megformálásának és változásának. A habitualizáció arra a pszichológiai tényezőre hívja fel a figyelmet, amely felszabadítja az embert a döntés terhe alól, gondoskodik a tehermentesítésről. Energiákat szabadít fel azokra az alkalmakra, amelyekben a döntések kikerülhetetlenek. Más szóval: a habitualizált cselekvés háttéré előtt megnyílik az ötletek és újítások előtere. Minden intézményszerűsülést habitualizált folyamatok előznek meg, ezek még Robinson esetében is érvényesek, mert cselekedeteit a megelőző időszakban nyert tapasztalatok és intézmények kognitív mintája szerint fogja habitualizálni. Minden olyan alkalommal intézmény születik, amikor a cselekvők típusai habitualizált cselekvéseket kölcsönösen tipizálnak. Az intézmények feltételezik a történetiséget és a társadalmi ellenőrzést. A viselkedések kölcsönös tipizációja a közös történelem során alakul ki. Az intézményt, az eszmét nem lehet megérteni az őt létrehozó történelmi folyamat nélkül. Az intézmé-

<sup>67</sup> Bővebben lásd: L. Berger–Luckmann 1998:80-99)

nyek, eszmék, létük egyszerű tényével, ellenőrzés alatt tartják az emberi cselekvési, viselkedési mintákat; gondolkodási stílusokat alkotnak, amelyek a cselekvést és gondolkodást irányítják. Tehát, itt a kultúra intézményi objektívációjáról van szó, vagyis a kultúra egy, a viselkedés, cselekvés és magatartás szabályozó kereteinek létrejövési folyamatáról. Ami nem mond ellent a fentebbi állításunknak, hogy mindhárom fogalom a kultúra-társadalom kontextualitását hivatott különböző nézőpontokból alátámasztani, árnyalni. Mind ezt leszűkített értelemben feltételezik.

Az elmondottakból következik, hogy az életvilág, habitus, habitualizáció fogalmak a tudásszerzés kulturális-társadalmi kontextuális folyamatait árnyalják és teszik láthatóvá. Együttesen belőlük megalkotható – tehát, némi óvatossággal – a kultúra-összetett plurális kontextusának egy, lehetséges fogalmi hálója, amely a szabályvezérelt, mintakövető cselekvés belső és külső, valamint szegmens keretfeltételeinek bonyolultságára figyelmeztet. Ugyanakkor ezzel nem azt állítjuk, hogy minden cselekvés, gondolkodás szituációfüggő, helyzetfüggő. Hogy az egyéni autonóm cselekvés, kreativitás nem létezik. Csupán azt állítjuk, hogy a szabályvezéreltség kulturális aspektusai bonyolultan összetettek, sokszínűek, többszintűek, plurálisak, amelyek egyszerre több oldalról, több szinten is hatnak, illetve nyomás alatt tartják, illetve mintázataikkal befolyásolják a társadalmi cselekvők gondolkodását, érzelmeit, viselkedését. Belátjuk azt is, hogy az újítások – egyéni és csoportosak – nyomán a létező kontextusok fellazulnak, új kontextusok lehetőségei állnak elő, illetve formálódnak ki. Ez láthatóan egy dinamikus és dialektikus és plurális folyamat. Ugyanakkor a kontextusok determinálóak is, az eszmetörténetben/tudásszociológiában fontos látni, hogy bizonyos nyomásgyakorló korlátokkal mindig kell számolni, amelyek a szerzőt és a művét, s a kutatót befolyásolják, vagy behatárolják lehetőségeit. Mindezek éppen a tágabb (világnézeti, belső, külső-intézményi, szegmens) értelemben felfogott kultúra plurális kontextusaiból fakadnak. Ilyen például a stilisztikai konvenciók, a közbeszéd éppen divatos tartalmi, az intézmények, melyeken belül, vagy melyekkel szemben megfogalmazódik a szöveg, a műfajhatárok, a politikai pozíciók, a történelmi szituációk stb. Mindezen túlmenően azonban tény, s a tudásszociológia alapítóinak egyik legjelentősebb módszertani belátása annak megmagyarázása, hogy miért van az, hogy az egyén vagy az egyének csoportjai elkötelezik magukat egy eszme mellett, amely objektíve nem megalapozott. Ekkor rá kell mutatni, hogy az illető eszmének jelentése van a befogadók számára, ezért fogadják el. Noha nincsenek teljesen tudatában a befogadás motívumainak, s ha igen, akkor sem racionális érvekkel támasztják azokat alá.

# HIVATKOZÁSOK

- Stern, Laurent 1985. *Hermeneutics and Intellectual History*. In: *Journal of the History of Ideas*. (46:2)
- Berger L., Peter-Luckmann, Thomas (1998). *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés.* (Ford. Tomka Miklós). Budapest. Józsefvég.
- Nietzsche, Friedrich 1996. *Adalék a morál geneológiájához*. Budapest. Holnap.
- Athenaeum-tár 1998. Veszprém. Pannon Panteon.
- Papp Zsolt 1980. *A valóság filozófiájától a „konszenzus” filozófiájáig*. Budapest. Kossuth.
- Papp Zsolt 1981. *Hétköznapok és filozófiák*. Budapest. Kossuth.
- Tudásszociológia*. In: *Janus*. 1. 3. 1986. ősz.
- Pászka Imre 1999. *A román hivatáselit*. Budapest. Osiris.
- Scheler, Max 1960. *Problem einer Soziologie des Wissen*. In: Scheler, Max 1960. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Bern und München. Francke Verlag.
- Scheler, Max 1980. *Problems of a sociology of knowledge*. London, Boston and Henley. Routledge Co. Kegan. (Trans. Manfred S. Frings).
- Jerusalem, Wilhelm 1909. *Soziologie des Erkenntnis*. h.n.
- Mannheim Károly 1994. *A konzervativizmus. Tanulmány a tudás szociológiájáról*. Budapest. Cserépfalvi.
- Mannheim Károly 2000. *Tudásszociológiai tanulmányok*. Budapest. Osiris.
- Mannheim Károly 1996. *Ideológia és utópia*. Budapest. Atlantisz.
- Lovejoy, O. Arthur 1964. *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Ideas*. Harvard University Press.
- Lovejoy, O. Arthur 1997. *Marele lant al fiintei*. Bucuresti. Humanitas.
- Pocock, J. G. A 1972. *Problem int he History of Ideas*. In: *Politics, Language and Time*. London.
- Skinner, Quentin 1969. *Maning and Understanding int he History of Ideas*. In: *History of Theory*. (8). 3-35.
- Bouwsma, William, 1981. *Intellectual History int he 1980s*. In: *Journal of Interdisciplinary History*. (XII:2). 279-291.
- Huoranszki Ferenc 1994. *Nyelvfilozófia és eszmetörténetírás*. ELTE.BTK. Előadás.
- Bevir, Mark 1997. *Mind and method int he History of Ideas*. In: *History Co Theory*. (36:2). 167-190.
- Stanley, Aronowitz 2000. *A critique of Methodological Reason*. In: *Sociological Quarterly*. (41:4) 699-720.
- Boudon, Raymond 186. *L'idéologie, ou l'origine des idées recues*. Paris. Fayars.
- Austin John, L., 1990. *Tetten ért szavak*. Budapest. Akadémiai Kiadó.
- Reboul, Anne-Moescher, Jaques 2005. *A társalgás cselei. Bevezetés a pragmatikába*. Budapest. Osiris.
- Habermas, Jürgen 1979. *Comunication and the evolution of language*. Boston.
- Bourdieu, Pierre 1982. *Ce que parler veut dire*. Paris. Fayard.
- Pléh Csaba 1990. *A szaván fogott szó*. In: *Austin. Tetten ért szavak*. Budapest.

Akadémiai Kiadó.

- Kiss Endre 1994. *A tudásszociológia régi új klasszikusa*. In: Mannheim K., A konzervativizmus. Budapest. Cserépfalvi. 242-254.
- Bretano, Fr 1926. *Die vier Phasen der Philosophie*. Leipzig.
- Wessely Anna 1986. *A tudásszociológia mint interpretációelmélet*. A tudásszociológia mannheimi programja. In: Janus (I.3.) 11-35.
- Panofsky, Erwin 1976. *Az emberi arányok stílustörténete*. Budapest. Magvető.
- Koselleck, Reinhart 1997. *Az aszimmetrikus ellenszolgálatok történeti-politikai szemantikája*. Budapest. Józsefváros.
- Krippendorff, Klaus 1995. *A tartalomlemezés módszertanának alapjai*. Budapest. Balassi Kiadó.
- Iser, Wolfgang 2004. *Az értelmezés világa*. Budapest. Gondolat Kiadó – ELTE Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék.
- Gadamer, G. Hans 1984. *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat*. Budapest. Gondolat.
- Ricoeur, Paul 1971. *Du conflit a la convergence des méthodes en exegese biblique*. In: Roland Barthes (Red.), Exegese et hermeneutique. Paris.
- Némethi Dénes 1996. *Durkheim. Tudás és társadalom*. Budapest. Áron Kiadó.
- Boudon, Raymond 1992. (Red.). *Traité de Sociologie*. Paris. Presses Universitaires des France. 1998. *Tratat de sociologie*. Bucuresti. Humanitas.
- Stark, Werner 1958. *The Sociology of Knowledge. An Essay in aid of a deeper understanding of the History of Ideas*. London. Routledge Keagan Paul.
- Nisbet, Robert 1986. *La tradition sociologique*. Paris. PUF.
- Fukuyama, Francis 1994. *A történelem vége és az utolsó ember. Bizalom*. Budapest. Európa Könyvkiadó.
- Bell, Daniel 1965. *The end of ideology*. Glencoe. Free Press. 1976. *The cultural contradictions of capitalism*. New York. Basic Books. 1992, Kultúra.
- Előszó In: A posztmodern (szerk: Pethő Bertalan). Budapest, Gondolat Kiadó. 1989, Első szerelem és kora bánat. In: Valóság. (32:9). 24-37.
- Schütz, Alfred 1984. *A köznapis érzékelés gondolatátárgy – konstrukció*. In: Felményológia a társadalomtudományokban. (Válogatta Hernádi Miklós). Budapest. Gondolat Kiadó.
- Bourdieu, Pierre 1980. *La sence pratique*. Paris.
- Kelley, R. Donald 2004. [www.mancs.hu/0408interju2.htm](http://www.mancs.hu/0408interju2.htm). Magyar Narancs online kiadása.
- Karácsony András 1995. *Bevezetés a tudásszociológiába*. Budapest. Osiris.
- Strauss, Anselm 1959. *Mirror and Masks*. h.n.
- Strauss, Anselm 1995. *Identity, History, Biography...* In: Social Psychology Quarterly. (58). 4-12.
- Herkman, J., Susan 1986. *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge*. Cambridge. Polity Press.
- Mannheim – Tanulmányok 2003. *Írások Mannheim Károlytól és Mannheim Károlyról*. (Szerk.: Karádi Éva) Budapest. Napvilág Kiadó.